

أحمد زين الدين

الحدثاء ويقظة المقدس

أنماط وسلوكيات وأفكار





mohamed khatab

الحداثة ويقظة المقدس
أنماط وسلوكيات وأفكار

أحمد زين الدين

الحدائث ويقظة المقدس

أنماط وسلوكيات وأفكار



● اسم الكتاب، الحداثة وبقطة المقدس (انماط وسلوكيات وانكسار)

● المؤلف: أحمد زين الدين

● الطبعة الأولى، كانون الثاني (يناير) 2015م

● ISBN 978 - 3899 - 11 - 123 - 1

● جميع الحقوق محفوظة © بيسان للنشر والتوزيع

● لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء أكانت «إلكترونية» أم «ميكانيكية»، أم بالتصوير، أم بالتسجيل أم خلاف ذلك. إلا بموافقة كتابية من الناشر ومقدمات

● الناشر: بيسان للنشر والتوزيع

ص.ب 32617 - 13 بيروت - لبنان

تلفاكس: 00961 1 351291

E-mail: info@bisan-bookshop.com

Website: www.bisan-bookshop.com

مكتبة بيسان للنشر والتوزيع Facebook

تمهيد

توجّساً من حولمة أخطبوطية وحدائفة طاعية، ومن عواقب الإحباطات السياسية الخارجية والداخلية، ثلّوذ مجتمعاتنا الإسلامية والعربية، واعية أو لاواعية، بضروب من السلوكيات النقديسية، والمهدد من الظواهر العبادية والمعتقدات والطقوس الشعبية. وتمثّل هذه العودة دلالة حميقة على الانكفاء على الذات الجمعيّة، وارتداداً إلى المقدّس الذي يُرسي ضروباً من الأصول والأنماط والأعراف العصية على الذوبان والتفتيت.

في هذا الكتاب مقاربات ومداخل وقراءات، نحاول كشف بعض هذه الظواهر التي تمثّل عودة إلى المنظومة الرمزية والأشكال الأولية الأساسية لتحوّلات المقدّس، عبر الزمن. وتسمى إلى تأويله وتعرية دلالاته الشعورية والفكرية في ضوء كشوفات الإناسة الدينية ومفاهيمها وتجاربها الميدانية. علاوة على مقالات رديفة تتناول جوانب من التجليات العقلية والفكرية والاجتماعية المنتشرة في الفضاء العربي والإسلامي، وتلامس، بطريقة أو أخرى، أطرافاً من المقدّس ودينامياته ومختلف مظهراته، في ظلّ مفاعيل الحدائفة وطفانها.

أبواب الكتاب ثلاثة :

يتناول الباب الأول «أنماط وسلوكيات»: الطقوس والشعائر والتعاويز والتصورات الميتولوجية والدينية التي ما تزال حيّة ومنتعشة في مجتمعاتنا. يؤمن

بها، ويواظب عليها الأفراد المتدينون بحماسة وجدية، ويعتونها من جوهر الدين، ويحاسبون من يهملها، أو يسخر منها، ويرمونه بالحرم والتجديف. وتقارب نصوص هذا الباب موضوعات مثل التختّم، وزيارة أضرحة الأولياء، والمداواة القدسية، وتحريم مؤاكلة المختلف دينياً، وشعيرة الختان والموت، وسوى ذلك من الأعراف والعادات والتقاليد الشعائرية التي تبني هوية الجماعة وتصوراتها عن الحياة والمصير الانساني.

في الباب الثاني «أفكار ومراجعات»: قراءات لبعض الجوانب الفكرية والمقولات الذهنية، التي تقف خلف هذه الممارسات الدينية، ومتابعة أثر التيارات الكلامية الحديثة لاسيما في إيران، في بناء منظومة تجديدية، ومنهجية متقدمة في نظرتها إلى الدور المنوط بالدين في ظل الحياة والمعاصرة والتحديث.

في الباب الأخير «أطياف»: نصوص تنحو إلى استبصار ظواهر اجتماعية وإنسانية وفكرية تسود الحياة العامة، كاشفة عن أواصر خفية تنعقد خيوطها بين حقلين: حداثوي وتقديسي، مثل ظاهرة احتساء القهوة وعلاقتها بالخمرة، وتفسير الحلم كفرص ديني، وإسهام التلفزيون في تكريس موقع رجل الدين، أو الداعية الذي ازداد نفوذه بازدياد وتيرة استخدام الوسائل الإعلامية.

يفي أنني استعنت بالعديد من المصادر العربية وغير العربية، لكنني آثرت عدم إثقال النصوص بالهامش، إلا ما ذكرته في سياق المقالات والدراسات، رغبة في التخفيف عن القارئ غير المتخصص.

أحمد محمود زين الدين

أنماط وسلوكيات

تعاويد الجسد الإسلامي

الخاتم هو العلامة والوسم

لا تقتصر تعبيرات المدّ الإسلامي وأنصبتة وصوره على الرجوع إلى طرائق التفكير المتوارث، وتداول صيغه اللفظية ومفرداته. إنما يتمّ تمثّل كل الأنماط الأصلية والأعراف السلفية في كل أمر، سواء أكان صغيراً أم كبيراً، بدءاً من المظهر والزّي وانتهاه بأصناف الطعام وأنواع الزينة والعطر، وقائمة المباحات والمحرمات. ويستعيد التختّم كمظهر من مظاهر الزينة الجسدية مكانته بصفته سُنّة نبوية، ينبغي أن تُحتذى في سلوكيات الجسد وصورته. ويعد أن فقدت الأحجار الكريمة التي توضع الخواتم حظوتها الدينية السابقة، وتداخت دلالاتها الروحية، وأبعادها الأسطورية والطقوسية لصالح مواصفاتها الإقتصادية، وقيمها التزيّنية التجميلية، دون سائر قيمها وخواصها الأخرى، ها هي تستعيد عمقها اللاهوتي، وتنفض الغبار في أيدي المتختمين، عن جذورها ورواسبها السحرية الميتافيزيقية، حتى بات التختّم إحدى سمات التقوى والصالح، ومن أمارات الإيمان، والحرص عليه من صلب هوية المتشيع، ومن سيمائه ومظهره. وهو جزء لا يتجزأ من خطاب، ينسب للإمام علي حسب الرواية الشيعية، إذ يقول: «أنا سيد الوصيين. أنا المتختم باليمين». ويُخرج الموروثُ التختّم من مقام الاستحباب إلى مقام الواجب والتكليف. ويعدّ الإخباريون الطعن في رواية التختّم كالطعن في الإسلام والرسول (ص)، والمُعترض عنه مُعرضاً عن الإسلام، وينال الخلق يوم القيامة

درجة من درجات الجنة بتختهم باليمين دلالة على صدق إيمانهم. ويُزعم أن جبرائيل قال: «ما من أحد تختم في يمينه، ورأته يوم القيامة متحيراً إلا أخذته بيده».

لا يمكن مقارنة زينة الجسد الإسلامي لهذه الأسباب إلا بإدراج هذه السلوكية، في سياق الظاهرة التقديسية التبريكية التي تنغرس فيها كينونة المرمز الوجودية والمعرفية. ونظير أي شيء آخر، يتقدس الحجر الكريم الذي يرضع الخاتم بقدر ما يفارق ذاته. أي بقدر ما يتحلل من صلابته المادية ووظائفه وخواصه الفيزيائية والكيميائية، ليكتسب بتجاوزه ذاته عمق القداسة. وتغدو حالئذ الخواص الطبيعية في نظر المتدين مزايا روحية دالة على القوة والإجلال والعظمة. وبدون هذه المفارقة التي تحدث بها العين المؤمنة، لا يتبوأ هذا الشيء مقام القداسة والتكريم. والتزيّن على صلة بجسد المتزيّن، الجسد الذي لا يفصل عن فضائه الديني. وتكشف هذه العلاقة صورة عن الجسد حرةً بالتبحر والتمحيص، إذ لا يعزل هذا المنظور الجسدي عن الكون. فالجسد كجزء غير منفصل عن العالم، يقع تحت وطأة العوامل الطبيعية والبيئية والفلكية ويُعاد ترتيبه ليقدم مدونةً، يتواشج فيها الواقعي بالمتخيّل، والتجريبي بالماورائي. فالجسد لا يمكن اختزاله إلى بنته المرمية فحسب. إنه يمثل حلقة من الشبكة المخفية التي توحد العالم. وهو لا يجد أساسه في ذاته، كما في علمي التشريح والفيزيولوجية الغربيين، بل إن العناصر التي تمنحه دلالاته العميقة ينبغي العثور عليها في موضع آخر؛ في منظومة المحظور والمباح. والعوامل التي تضبط أو تحدّد هذه المنظومة السلوكية توضح بدورها لضغوط النظافة من جهة، ولهيمنة القوى الغيبية والخفية من جهة أخرى. فالهيئة الجسدية تحتل جزءاً أساسياً من التصور الكوني العام الذي يصنّف الكائنات في مراتب قارّة. والجسد الإسلامي، كأبي جسد ديني، ليس سيّد نفسه، بل تشكّله طقوسية جسدية دقيقة تُخلق بسائر أوضاعه والقضاءات التي تسمح له بالتمدّد أو الانكفاء. ولا يمكن فهم طبيعته داخل حدوده الخاصة، إنما

من خلال خضوعه لسلطان مفارق ذي خارطة شعائرية دقيقة توضح مكانه ومقامه، وتحدد دوره وإمكانياته، وتحصنه من فوضاه الذاتية ومن التشتت والالجدوى والقلق.

والنشاط الجسدي ليس نشاطاً ضرورياً للإنسان من حيث هو كذلك، بل يُدين لسلطة متعالية لا يفصل عنها. وتلعب الاستعمالات والسلوكيات المنظمة للجسد دوراً رئيساً في الاستشعار بالأمن والألفة والتكافل مع الآخرين، والانغراس في الجسم الجماعي ذي الدفء الروحي. وهذه السلوكيات المتنوعة تحفّ بالصغيرة والكبيرة، بدءاً من الاستحمام وطرائق تناول الطعام وارتداء الملابس، إلى الجلوس والنوم واليقظة والمشي. إلى الاستنجاء والاستبراء والتسوك والتعطر والتكحل والانتعال وتقليم الأظافر وقصّ الشعر والترجيل والوشم والتختم والتخضب والتجمل .. انتهاء بالحجامة والختان والخفض .. وعند الفزع والضحك والبكاء والنكاح. وإن كنا اليوم لانرى من يستجيب لكل المعايير، ولا يطبق كل القواعد، فلأن صورة الجسد لدى العديد من المثقفين ما عادت طبقة واحدة، بل أضحت طبقات شتى وتلاوين مختلفة نجمت عن تعددية مصادر ثقافتهم ومراجعهم وتشبّعهم بالمشاعر الفردية النرجسية والقيم التحررية، واهتزاز قناعاتهم الدينية. وحافظنا إلى هذه الدراسة هو تعرية دلالات هذا الموروث المتخفي في سلوكية صغيرة وبسيطة مثل التختم، لكنها معبرة عن موقف وجودي وديني. وتزداد أهمية الوقوف عليها لشيوعها وانتشارها، في صفوف شريحة شعبية كوجه من وجوه السلوك اليومي، ولانكفاء قطاعات كبيرة إلى استحياء المدونة الجسدية الدينية في تصرفاتها وأعمالها، إثباتاً لهويتها ودورها. وأبرزها ما تستدعيه قراءة الجسم الحمدي، وفق تمثيل عبد الكبير الخطيبي، الفارق في الفضاء الميتافيزيقي. هذا التعارض الثنائي بين المقدس والمدنس، الطاهر والنجس، والروحي والجسدي، هو الذي يوضع الجسم. وما تسعى إليه الطقوسية في أدق تفاصيل السلوكية الجسدية وتعبيراتها العضوية، يقوم على التجميع والمؤالفة بين المختلف لإعادة تربيته، وفق رؤية محددة وراسخة.

وليد في الفضاء الجسدي مكانة متميزة، ودلالات دينية متعددة إذ تتعلق اليد بفكرة الشاط والقيادة والقوة. وهي من شعائر التبريك والعتاية الإلهية والأهمية هذه اليد في الموروث الديني القديم عُثر في بابل، على برج زيدا تعلوه يد يمي مكرسة للإله آتو، وكان يدعى برج اليد اليمني. وحركة الأيدي المسماة «مودرا» من أهم الحركات الطقوسية، عند الهندوس والبوذيين. وكل حركة أو إيماء من اليد نسخ بموقف روحي، أو ديني معين. وتشكل مجموع هذه الحركات الرمزية القاعدة الأساسية للمرقص الشعائري الآسيوي الذي يُعد حواراً حقيقياً مع الأرباب. ومنذ القدم، صُنعت تماثيل وطلاسم على شاكلة اليد، لمحاربة العين الشريرة. مثل اليد النذرية البرونزية عند اليهود، حيث لكل إصبع تأثير روحي أو سحري ينبعث من الأسماء المنقوشة فيه. وكذلك لدى الشيعة «كف فاطمة» ويمثل كل إصبع شخصاً من الشخصيات المقدسة التالية: محمد، علي، فاطمة، الحسن، الحسين.

ومن الثنائيات التي تقسم الفضاء الجسدي، واليد تحديداً، التفريق بين اليمين والشمال. وهو ما يهنا هنا، لأنه منوط بعملية وضع الخاتم باليمين. فاليمين ذو دلالة روحية وهو الطرف الرحماني. بينما اليسار طرف شيطاني. لذا كان التخنم باليمين واجباً ربانياً. فقد دعا جبرائيل الرسول (ص) قائلاً: «اليسن خاتمتك بيمينك». وكان الخلفاء الأربعة من بعده يتختمون باليمين. وطُبعَت كلمة اليمين في اللغة العربية بدلالات القوة والعزيمة. واليمين إنما يكون لأسماء الله الحسنى تعظيماً واكتساباً للقدرة، كما يقول أبو البقاء في «الكليات». والتفريق الحاصل يقسم الفضاء مكانياً، كما الجسد إلى حقلين متعارضين. وجاء في نصوص يهودية رمانية أن الإنسان الأول آدم كان رجلاً من اليمين وامرأة من اليسار. وقسمه الله شطرين ليخلق منه الذكر والأنثى. وظل هذا اعتقاداً سارياً في العصور الوسطى، حيث اليمين يدل على الذكوري والنهاري والإلهي، واليسار على الأنثوي والطلامي والشيطاني. وكان الإغريق يؤثرون أيضاً اليمين على اليسار

دلالة «الأول على القوة والاستقامة والظفر. أما شعوب الشرق الأقصى فعلى خلاف، يفضلون اليسار على اليمين. وهذه المفاضلة المعكوسة مردها إيثار البودية الليلي على النهاري، والحقيقة الباطنية على الحقيقة الظاهرية. وفي العلوم التحجيمية والسحرية فإن اليسار هو الجانب الشبحي الذي تتحد معه النفس المظلمة الغرائبية الشيطانية أما اليد، وهي موضع التختم، فتتعلق بفكرة النشاط العضلي والقوة والقبدة. وتستخدم في شعائر التبريك. وتدل اليد اليمنى على السلطة الروحية وهرق السماء.

ولتختم في الأصل يدل على السلطة والشهرة والثروة ولم يكن يضع الخاتم إلا كل ذي سلطان ليختم به الكتب قبل ان يصبح للرينة، كما يقول ابن منظور في «لسان العرب» والخاتم في العربية هو الطابع والعلامة والنيمة. وفي آشور، بلاد منشأ الأختام، تدل كلمة سَمُو على الاسم، والخاتم رمز الإنتماء إلى الجماعة، والإرتباط بقدرها ومصيرها، وعلامة على التحالف والتكافل بين افرادها. ووفق اسلوبه التوفيقي الرمزي، وجد فيلون في الختم نموذجاً، أو المخطط الأولي الذي صمم الله بمقتضاه العالم المحسوس وبالصورة المجلوة الآن. واختتم النموذجي، هو العالم المثالي والكلمة الإلهية «لوغوس».

وكان المسيحيون الأوائل يلبسون الخواتم، ونصحهم كليمان الإسكندري في زمانه ان ينقشوا على الفصوص بعض الرموز المسيحية، مثل. الحمامة أو السمكة أو العرسة. وبالتالي يختتم يجتاف المرء طاقات سحرية وقدرات عجائية، حسب المرويات الشعبية. ويمثل خاتم سليمان الأصل المحتذى للخواتم السحرية التي تُعزى إليها القدرة على فتح الأبواب، والدخول إلى المغاور وكشف الكنوز، وأحياناً الدخول إلى الفردوس. وحسب مزاعم الثعلبي في «قصص الأنبياء» فقد نزل الخاتم من السماء على صورة ياقوتة خضراء مدون عليها «لا اله إلا الله، محمد رسول الله» وكان مُلك سليمان، أي قوته، في خاتمه، وبها عظمة سطوته المادية والروحية، فسخر الإنس والجن «فلا يمتنع عليه شيء في برّ وسحر» وبحول

حاتم سليمان في المعتقدات الشعبية والموروث الإخباري إلى «هوام» يحو إلى الإشعاع الوهمي بالقوة المتحيلة الخارقة التي تجتري الأعاجيب، وتغوص على المرء د يتتابه من شعور بالضعف وقلة الحيلة. أما ما يضيفي على التختيم عامة هذه القوة وتلك الفعالية على الحسد، وعلى المصير الإنساني، فمرقه خواص الأحجار الكريمة التي تُرصع بها الخواتم. فالأحجار هذه ترجم أصلاً سماوياً وأمازات لحقيقة روحية، أو وعاءً لوسائط روحية متعلقة بدوران الأفلاك، وحركات الكواكب وطوالع النجوم والبروج. والتختيم حائلٌ تكثيف لهذه الطاقات الكونية والفلكية. والفصوص المتلاثة بأشكالها الثيرة، وفنون جواهرها، وألوانها المثيرة والجاذبة، تمثل القوى الكونية المقدسة. والمعادن المستخرجة من المناجم حسب تصور دائمي شائع، خصوصاً في العلوم السيمائية، نوع من الأجنة التي تنمو في رحم الأرض الأم، وهي مثقلة بالقداسة، واستخراجها في هذا الحال يستلزم انقيام بشعائر التطهر والصيام والصلوات والتأمل الروحي. كذلك تواكب الطقوس الدينية عملية صهر المعادن ونقلت الصفة التقديسية إلى الحدادين والمُعدنين. وهذه النظرة إلى الأحجار الكريمة مدرجة عموماً في سياق الميتولوجية التصدينية والتقاليد السيمائية. وفي اعتقادات قديمة ما تزال سارية حتى اليوم، فإن البحث أو الكشف عن كنوز مدفونة بغضي بالمتنب إلى الموت، حيث هذه الكنوز في حوزة المخلوقات الأرضية التي تراقبها وتلذود عنها، وعليه لانتزاع هذه الجواهر من هذه الأرواح الجهنمية والشرطانية، ومنها التانين والأفاعي، أن يتخذ تدبير احترازية طقوسية، تشبه ما كان يفعله المعدنون القدماء قبل أن يباشروا نبش الكنز المدفون. وفي الموروث الإسلامي الشعبي على المتختم، قبل أن يلبس خاتمته، أن يردد دعاء خاصاً. إنَّ التختيم بالأحجار الكريمة عمل ذو مهابة مقدسة وسُنة دينية، بتحاشي المؤمن الإساءة إليه أو إضعاف بركته. وأفرد إخوان الصفا فصلاً لوصف الأحجار الكريمة، وطريقة تكوُّنها وخواصها، إذ وجدوا في هذه الجواهر منافع دبية وطبية ونفسية. وهي من «لطائف بديع صنع الباري ودلالة من دلائل مصمه وحكمته». كذلك قرن إخوان الصفا على غرار القدماء بين لمعاد الجواهر

الحجرية، مثل البّور والياقوت والزبرجد والعقيق وما شاكلها، وأسوار الكواكب المتوتّلة لذلك الجنس من الجواهر. وفي كتب النّجامة (أي أحكام المحرم) ان الأحجار الكريمة تناظر المعادن والكواكب على الصورة التالية:

الحجر	المعدن	الكوكب
ابيلور	الفضة	القمر
المفطاطيس	الرّثيق	عطارد
الدؤلؤ والجمشد	النّحاس	فينوس
اللازورد والألماس	الذهب	الشمس
الزمرّد واليشب	الحديد	المريخ
العقيق والبرمرد	القصدير	المشتري
الفيروز والأحجار السوداء	الرصاص	زحل

وكان للعلماء العرب بعض الإسهامات والخبرات في تصنيف الجواهر غير أنها فقدت بمعظمها. فالكندي قد صنف في الصف الأول من القرن الثالث الهجري «رسالة الجواهر والأشياء» التي صاغت. وابن جزار واحد من المؤلفين العرب في الأحجار والجواهر، وكتابه مفقود. ووضع ابو الريحان البيروني «الجماهر في الجواهر». وللرازي «الجواهر والخواص». وللطوسي كتاب في الجواهر، وآخر للمجوهرى ولعطارد بن محمد ولابن الأكفاني. وأهم الكتب الموضوعية «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» للتيغاشي (التونسي) عام 608 ويشتمل على وصف خواص الجواهر، ومناقشة لغوية لاسم المعدن أو الجواهر. وما هو خليق ذكره أن أسماء هذه الأحجار هي من الإغريقية واللاتينية والسنسكريتية، والبعض من العربية. وقد وضع التيفاشي حصيلة خبرته في المعادن والأحجار، وذكر خواصها الطيبة والطبيعية وميزاتها وفروقاتها، ووقف على غرائبها وأسرارها، وخلط، على عادة أبناء عصره، بين الكنانة العلمية والروحانيات، وبين الحقائق والأساطير. وانتشرت الصورة الحجرية الجوهرية في الثقافة العربية الإسلامية. ورسخ الأدب الديني تصوراً حول أوصاف الجنة

ومقامتها النفيسة، فأشجارها مرصعة بتلك الأحجار الثمينة، وأنهاره تجري سائل من فضة. كذلك سُحنت «الف ليلة وليلة» بالأوصاف، والاستعارات، والتحيات الزخرفية، وباصطلاحات المواد الثمينة والأحجار الكريمة، في وصف العمائر والمدن، كما في الليلتين: 277 و278. وعبر عن هذه الصور والأوصاف المؤسسة على الأحجار والمعادن الثمينة والجواهر الشعرُ الأندلسي والعمارة الأندلسية، حيث يقول الشاعر عن «قصر الحمراء» مستلهماً الإنمكاسات لحجر المرمر:

به المرمرُ المَجْلُو قد شَفَّ نورُه فيجلو من الظلماء ما كان داجيا
ويقول ابن زمرك عن التافورات واستعاراته الحجرية:

يذرب لُجَيْنٌ سَالَّ بين جواهرٍ غدا مثله في الحُسن أبيض صافيا
تشابة جارٍ للعيون بجامدٍ فلم ندر أياً منهما كان جاريا

وهذه الأوصاف وسواها ناجمة من قدرة المواد والأحجار الكريمة على منح المعنى، لذالة على الجمال والصفاء والإشراق والفضيلة.

والأحجار الثمينة هذه التي خلبت الأبواب ببريقها المنسوب إلى كينونة سمدية، لم يكتفِ الإنسان إراءها بالتجمل والتختم بها غوايةً، بل وجد فيها منافع وقائية تفوق فعاليتها فعالية النباتات الطيبة. وكان يوقظ القوة الكامنة في الحجارة بصيغ سحرية وزُقنى وتعازيم. ولم تختلف النظرة العربية الإسلامية إلى هذه الجواهر وخواصها وتكوينها عن سائر الأمم والحضارات. ومن هذه الأحجار التي صنفها العرب ووقفوا على ميزاتها وأسرارها. الذُّر. ولإخوان الصفا وصف جميل ويردح لانتقاده في جوف الصدفة، إذ يماثلونه بالنطقة وهي تتخلق في رحم أنثوي. ومثل لدى الصوفيين الإشراق والولادة الروحية. والصورة النموذجية لهذا الجوهر الشمين تدل على كل ما هو محتجب في قعر يصعب بلوغه. وقد ارتبط الزمرد باللوح الزمردي الذي سُحرت عليه التعاليم الهرمسية التي طبعست الكثير من

المساعات السرية والتصورات الإسلامية الباطنية. وعزّت العقائد الشعبية في العصر الوسيط إلى الزمرد قدرات سحرية، فدخلت في صنع الطلاسم والتعاويذ وروى الموروث الإسلامي الشيعي أن الأئمة دعوا إلى التختّم به. فصاحبه مُثابٌ ولا يرى مكروهاً. والعقيق حجر أثير عزّت إليه المرويات الشيعية انه أول جل في اليمن أقر لله بالربوبية ولمحمد بالنبوة ولعلي بالوصية ولشيعته بالجنة ولأعدائه بالنار (راجع محمد رضا الطبرسي النحفي: الدر الثمين بالتختّم باليمين). وفص العقيق يضاعف من ثواب العبادات، لأنه الحجر الذي أتى به جبريل إلى الرسول من الجنة ليأمر أمته بأن يتختّموا به، حتى غدت صلاة ركعتين في فص العقيق، تعادل ألف ركعة بغيره، فهو يقي من كل مكروه، ويحمي من الميتة السيئة، ومن الفقر وأنواع البلاء.

والياقوت سيد الأحجار الكريمة، من منافعه المروية أن من يتختّم به لا يُصاب بالطاعون، فهو يدفع السم ويقوي القلب، ويقضي الحوائج ويجلب الرزق. ويُمثّل الماسّ بقسوته وشفافيته وصفائه ذروة الكمال الروحي لدى البوذيين. ونفشت المرويات العربية في تخيّل طريقة استخراجها ووصفها، كما في «المُسْتَطَرَف...» للأبشيهي. وورد ما يحثّ التختّم بالبلور. وفي «مكارم الأخلاق» للطبرسي (المتوفى عام 548: «نعم الفصُّ البلور»). ومن الأحجار الكريمة اليَسْب، وهو حجر ذو خواص قمرية ولأن الأطوار القمرية، حسب التصور الإناسي بعامة، تتعلق بأطوار النساء وأحوالهن، فقد نُسب إلى اليشب قدرات إخصابية. والبابليون أول من استخدمه في هذا الإطار لعلاج العقم. والمنبر ويدعى عند العرب حجر الكهرياء والكهريمان، وبخصائصه المغناطيسية (اكتشفها طاليس عام 600 ق.م.) يرمر إلى الطاقة الكهربائية الكونية والجاذبية الشمسية. وتسري هذه الطاقة في المتختّم به. واللازورد يدلّ بازرقاقه على العلائق والصفاء والعمق، وقد حافظ عند المسيحيين على رموز الطهارة والنورانية وسلوكات السماء وصاحب فصّ الفيروز، أو الفيروزج كما يلفظه العرب، تدلّ بين يديه الوحوش «ولا يرّة الله يدأ تختمت به خاتبة» كما في المأثور العربي. ومن الأحجار الكريمة المرجان، والنظر

فيه يفرح القلب. و البازهر جوهر تتر أمّس، حجر شريف تظهر منه أفعال كريمة والجزع اليماني، ولعله عين المرء، لتطابق صفاتهما، حسب المروي يصلي عن صاحبه ويستغفر له. وفي ثواب «الذّرّ النجفي» ان الناظر إليه كالناظر الى وجه الله، أو وجه الامام علي. وتقول الرواية: إن الشعرات او الشوائب في ساطن هذا الحجر هي من شعرات الإمام، بعد أن خلق رأسه، ورمى خصلاته في أرض الجف فتكون على هذه الصورة والمثال

والتختم يكون أيضاً بالحديد الصيني عند الشدائد والملمات. ومن الأحجار: الماطليس والحجر المهاني وحجر مراد وحجر شاه مسعود وحجر الجاد

ورضاء القيمة التريكية والتقليدية للتختم نجمت عن نوع النص الذي يوضع به الخاتم، أو عن مظهره أو شكله أو لونه أو مصدره، والنقش عليه يضاهف من تأثير النص المنجهر وفعاليته والكتابة عليه، تجلّد الطاقات الكامنة في الجوهر، وترتد من قدراته، وتقربه من منابع القوة الكونية وتخضع المبارات المنقوشة لنفوذ ميتافيزيقي لاهوتي يجسّد القيم الدينية. وتسيطر على الجسد الحملي المتختم إرادة الله وقدرته وحكمته، بما يشبه الرسم. ولا خلاف إن كان المكتوب عبارات مفهومة مثل: حسبي الله أو العزة لله وحده، أو ما شاء الله، أو الله وليّ، أو ما توفيقي إلا بالله، أو سبحان الله، أو الملك لله الواحد القهار. وهي نقوش خواتم بعض الأنبياء والائمة. أو كان المنقوش أشبه بطلسم أو تعويذة، مثل: ك.ع.س.ل.م.لا.ه.لا. الاول بلاه. لا آلاء الا آلاؤك يا الله (راجع مكارم الاخلاق: الطرسى). فالأثر واحد، وهو توليد المعنى اللاهوتي للجسد، ومضاعفة النفوذ السحري عليه، وتحويل القوى اللامرئية إلى قوى منظورة، والمادة الحجرية أو المعدنية إلى دينامية كلامية والمنقوش هو لإحاطة الجسد وتطويفه بالقوى الميتافيزيقية الشديدة الوطأة التي تدوّن سلوكيته وتحدّد فضاءه، بدل هذا التشتت والانتشار اللامجدين.

وإذا حار مثل هذا التقيب عن أعماق الدلالات التي تمثلها مفصوص الحوت

وحجارتها الكريمة، فإن قناعتنا تزداد رسوخاً كلما أوغلنا كشفاً وتعرية بكون التحتم عملاً تعويدياً ووقائياً لتجنب الضرر، والتماس الشفع والصحة، أو ربما المنعة والسعادة هكذا يطوق الخاتم الإصبع، كما صيغته التعويذية الطلسمية لحماية المتختم ودرء الأخطار والأمراض عنه، وموضوعة جسده في مكانه الملائم من المنظومة اللاهوتية التي ترتبه وتؤلف بين أعضائه، وتحدد مساره بين سائر الأجسام شاحنة إياه بالطاقة الروحية والسحرية والوقائية.

المداواة القدسية

من تجليات العقل استكشاف الأدوية وتصنيفها

في كتابه «المستطرف في كل فن مستظرف» يروي الأبهسي: «إن الأدوية تنبت في محراب سليمان عليه الصلاة والسلام ويقول كل دواء: يا نبي الله أنا دواء لكذا وكذا» (ص352-ج2).

يختزل الشاهد أعلاه بية تراثية تشكّل علاقة الداء بالدواء بعضاً منها. وانطلاقاً من حديث الأدوية المتخيّل يمكن الاستدلال على فضاء عقلي موروث، ما زال يحتلّ حيّزاً من معيشتنا، ويخزن الكثير من تصوراتنا وسلوكياتنا الراهنة.

فالحديث المنقول يدور في محراب الصلاة، أي في موضع القداسة والتعبد. وفي مناحات كشفية إيحائية، تنطق من حلالها النباتات، وتُعرّف عن نفسها. وتقدّم الطاعة لربي الله، فُتبر عليه سبل الوصول، وتسخر ذنوبه له، كما سُخر له الجن من قبل. ويدلّ فحوى الكلام على أن الأدوية صُنّعت أنواعاً ورُبّت فئات محفوظة منذ الأزل، على صورة قارئة لا تتحوّل ولا تتبدّل، ولا يد للإسان في صنعها وإيجادها. ويقتصر عمل الطبيب حيالها، وهو هنا النبي سليمان الجامع لحكمة البدن والنفس والطبيب النموذجي في المتخيّل الشعبي، على العودة إلّى ما هو مسطور من قبل في كتاب الطبيعة، وما حكم به النظام الإلهي وقدره من موزن وأسباب. فلكل داء دواء، والدواء كائن ولا يكون. وما على العرم إلا

الوقوف على موضعه و صفاته. الدواء لا يُحضّر وإنما يُستحضّر، لا يُعزّب ولا يُحتر، وإنما يُستعاد ويُكشف عنه. هو ليس حصيلة فتوحات عقلية إنسانية، بل يؤول بأجمعه إلى أصل ما فوق إنساني وإلى تاريخ ما فوق عادي. والدواء لا يُعدّ ثمرة تنقيب، لكنه هبة من لدن الله، وتجلّ من تجليات القوى الروحية الخارجة عن عالمنا الإنساني وقدراتنا وطاقاتنا. ويمكن الاستدلال به على المقاصد الإلهية وأسرار الغيب.

يُكتشف الدواء باقتفاء الآثار السالفة والدروب المطروقة وبالمعرفة الموروثة، والرواية المنقولة من فم إلى فم ومن جيل إلى جيل. وتُعرف خواصه الحقيقية والموهومة بالأسانيد وطبقات المحدثين. وتؤول دائماً إلى المعلمين والمؤسسين الأوائل، وإلى العهد الفرديوسي. وغالباً ما عزيت أصول العلوم والحرف والصناعات والكتابات إلى أرباب أسطوريين وأنبياء. فإدريس أول من خطّ بالقلم، ونظر في علم النجوم والحساب. وأول من قال الشعر وركب الخيل وتكلم العربية هو يعرب بن قحطان. وأول من انتحل هو إبراهيم الخليل. وأول من حرث الأرض وحفر الينابيع ولبس الصوف كان آدم. وكانت حواء أول من غزلت. ويُعزى الفضل في تمدين الكلدانيين إلى الكائن البحري الأسطوري «أوانس» الذي كان يقضي يومه بين البشر، يعلمهم الآداب والعلوم والفنون، وطرائق تنظيم المدن وبناء المعابد. وعند الغروب كان يغيب مجدداً في لجة المياه. ويُذكر وصف مشابه لكائن إنساني أول، في نظرية التكوين الفينيقية، ونُسب إليه اكتشاف الغذاء. وفي أشدود (فلسطين) كان خالق القمح والمحراث له بدن سمكة يسمى داغون (راجع: البنية الذهنية الحضارية: يوسف حوراني) ص: 210-214. وإن كان الدواء كما يقول الشاهد، ينبث في محراب سليمان، فلأن النبات على رأس الأدوية الشافية في موروثا وموروث شعوب أخرى. أما خواصها الشافية فتُعزى غالباً إلى تشابه صوري بين النبتة والعضو المريض. وتمثل لعة التشابهات في العقلية الشعبية الساب السري في كتاب الكون المفضي إلى مكونات هذه الأدوية

وحواصها وهذه العقلية عينها وجدت عند الأوروبيين. إذ كانوا يرون الشهب بين النبتة والعيون دليلاً وعلامة على وجوب استخدام هذه النبتة، دون سواها في علاج أمراض العين.

والخواص الشفائية السحرية لهذه النباتات، أضفاها عليها أصلها السماوي وصورتها النمطية الفردوسية «المعط الأصلي». وهذا المصدر الملكوتي القدسي يكسيها فاعلية ومزايا علاجية اصطفاها الله منذ الأزل. الاختيار الإلهي يتقدم لها على الاختيار الانساني. يسبقه بل يلقيه. الإنسان يقلّد، يكرّر، ويتّسم الحطى، ويحيى علمه إلى ما تداولته الذاكرة والرواية. فالكمة ليست نافعة بحد ذاتها إلا لأنها من نبت الجنة كذلك ما من ورقة هندباء إلا وعليها قطرة من ماء لجنة. والرمّان من حبوب الجنة والنخلة خلقت من الطين الذي جُبل منه آدم والعنّس قدّس على لسان سبعين نبياً.

المداداة وعلم الأبراج

النباتات الطبية تؤول إذن إلى حيز غير انساني، إلى قوة ملكوتية مقدسة. ومصدرها السماوي هذا يناظر المنشأ ما فوق الطبيعي الذي صدرت منه العلل والأوبئة. فظهور الأمراض محكوم بمظهورات كونية، ومسارات فلكية، وعواص غير طبيعية. كما يتعلق باعتبارات أخلاقية وإيمانية، وبسطوة الأرواح والخوافي.

وزعم أطباء فرنسيون في العصور الوسطى أن عوارض السقم تحكمها أطوار الشمس والقمر ومطالع الكواكب والنجوم. وقد شهّر طبيب فرنسي معروف هو «غي دوكرلياك» بالتجارب الطبية في عصره، لأنها في زعمه غير مجدية، وغير يقينية. وساطة علّة الطاعون الذي ضرب بلده عام 1348م بوقوع الأرض تحت تأثير أحد الكواكب. وجرت العادة أن يسأل الأطباء عهدئذ مرضاهم، قبل أن يباشروا معالجتهم عن أسماء أبراجهم الفلكية تسهيلاً لتشخيص الداء ومعرفة الدواء.

إذا ما تمتعنا في خلفية الشاهد أكثر فأكثر، نقع على تصور عام، يؤسس لنسق

فكري يقوم على الحدّ من الخيار الإنساني والفاعلية البشرية. ويرمي إلى تقليص حدود العقل، والكفّ عن صلاحته وقدرته على استيعاب المتغيرات، والحيلولة دون تعميق طابعه الواقعي ومضمونه الإنساني. ليس في وسع الإنسان إزاء هذا النسق المعرفي الطبي الذي يعزو الدواء إلى هبة لُدُنِيَّة، وإلى عالم مُفارق يضع الجسد في صحته ومرضه تحت رعايته، إلا الوقوف على ما أقرته الأعراف، وما أداعته التقاليد، وما رُوي من الأخبار والمشاهدات، بذل أن يتدبر أحوال الصحة والسقم بحسب ما تقتضيه طبائع الأشياء وجواهرها، وتقلّب الجسد في أطواره وأمزجته وتفاعلاته الخارجية والداخلية.

لا يستقيم العقل في تصور كهذا من دون النقل. ولا يقوم بذاته بدون مدد من سلطة أعلى. والناس على ما تواطأوا عليه، حسب الأشاعرة الذين يظهرون هذا المنحى، «هجموا على العالم بغيته، وليس من دلائل عقولهم ما يعرفون به الأغلبية من الأدوية والسموم القاتلة، ولا في مشاهداتهم وسائر حواسهم ما يدل على ذلك». لذا كان الناس في نظر الأشاعرة محتاجين دوماً لمعرفة أصل الطب إلى الوقوف على السمع والنقل، والأخذ من جهة الرسل والأنبياء. فالعقل في هذا المضمار ليس مرتكزاً ولا ضماناً تسعف المداوي، إذا ما وثق بما يمليه العقل ومعاييره عليه. واكتفى بأحكامه واستدلالاته، من دون أن يُدْعَن إلى الأصول الموروثة والأخبار الموثوقة المتداولة، الكاشفة عن ضروب الأدوية والعقل، وما يلائمها من أدوية وعلاجات. وإضعاف شأن العقل ودوره في هذا العقل، لا ينفصل عن حرمانه في شتى وجوهه الأخرى من حقّه وسيادته على ذاته، والوثوق بفاعليته ومردوديته. وكلّ نسق معرفي يستند إلى ملكات الإنسان فحسب، كان الأشاعرة يعدّونه عبثاً ولا جدوى منه. بيد أن هذا المنحى السلفي وإن اردهر في كثير من الأوساط على طول التاريخ الاسلامي حتى اليوم، إلا أنه تقاطع مع نسق عقلاني رفع من دور العقل وسيادته، وأفضى إلى نهضة العلوم الطبية والصيدلية، وتطوير تقنيات الاستشفاء وطرائق الوقاية الصحية والمعالجات الجراحية ولم

يكن هذا النهوض محصلة وحيدة الجانب نجمت عن الترجمات اليونانية أو السريانية، بقدر ما كان ثمة مشاركة بين الترجمة وبين نظرة عقلية تنويرية، وجدت في المشاهدة والتجريب والاستدلال الخطوات الضرورية لتصنيف الأمراض، وتصنيع الدواء، وخلق مدونة طبية، إن قامت على قاعدة فلسفية كوية أسسها الأمزجة والاسطقسات: الماء والهواء والنار والتراب، إلا أنها تخلصت من ذبول التصور الميتافيزيقي. وشرعت المجال لنشاط تجريبي يتفاعل مع حقله ومحيطه وقد جرّد ابن خلدون ذاك الضرب من الطب الشعبي السابق من مشروعيتهم وقديسيته. ولم يجد دليلاً على تعلّق هذا النوع من الطب بالوحي الإلهي، وخطأ من يحمل هذه الأحاديث المنقولة عن الرسول، لأنه (ص) لم يبعث إلى الناس لتعريفهم بالطب، وإنما بُعث ليعلمهم الشرائع ومكارم الأخلاق. وكان بلغ هذا المنحى التنويري العقلاني ذروته على يد المعتزلة الذين دعوا، انسجاماً مع اعتقادهم بالتحسين والتفويض العقليين، إلى وجوب أن يرجع العاقل في طلب مصالح دنياه إلى التجارب، حتّى يميز بين السموم القاتلة والأدوية النافعة والأغذية التي يَقوم بها البدن.

فحلّوا التجارب محلّ الأخبار، واحتكموا إلى ملكات الإنسان العقلية والحسية، بدل الوثوق بالأعراف والتقاليد المتوارثة. وعثوا اكتشاف الأدوية وتصنيفها، من تجليات العقل وفتوحاته، عوض أن تكون استحضاراً وإلهاماً. بيد أن هذا المنحى العقلاني ما لبث أن انكفأ وتوارى لأسباب لا مجال لذكرها الآن. وسرعان ما انتعشت وما تزال في بعض الأوساط الشعبية العلاجات السحرية، والنظرة التقليدية التي يحتلط فيها الواقعي بالمتخيل، والتجريبي بالماورائي.

شَكَلَ الطَعَام مَدخَلَ أَثِيرًا لِإِعَادَةِ بِنَاء المَسْطَقِ الاجْتِمَاعِي وَهُويَةِ الجَمَاعَةِ، بَعِيَّةٌ مِهِم رَهَانَاتُهَا الْاِقْتِصَادِيَّة وَالاجْتِمَاعِيَّة وَالرَّمْزِيَّة، وَفَهْمُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْعَرْدِي وَالْجَمَاعِي، بَيْنَ الدُّنْيَوِيِّ وَالْمَقْدَسِ، بَيْنَ تَدَاخُلِ الرَّؤْيِ عَنِ الْعَالَمِ وَصُورِ الْجَسَدِ (مَعْجَمُ الْجَسَدِ: مِيشِيلَا مَارْزَانُو) ص 455. وَشَدَّدَتْ بَعْضُ الْمَصَادِرِ التَّارِيخِيَّةِ عَلَى التَّبَايُنِ وَالْفُرُوقِ الثَّقَافِيَّةِ بَيْنَ الشُّعُوبِ وَالطَّبَقَاتِ، مِنْ خِلَالِ خِيَارَاتِ الطَعَامِ وَالْعَادَاتِ الْغِذَائِيَّةِ. فَالسُّلُوكُ الْغِذَائِيُّ يَعْكُسُ هَرَمَ الْعِلَاقَاتِ الْجَمَاعِيَّةِ وَتَوَزِيعَ الثَّرَوَاتِ.

وَأَجْمَعَ عُلَمَاءُ الْإِنْسَانَةِ الدِّينِيَّةِ عَلَى ارْتِبَاطِ الظَّاهِرَةِ الْغِذَائِيَّةِ عِنْدَ الْمُتَدِينِينَ بِمَنْظُورِ رُوحِيٍّ يَقْرُنُ الْجَسَدَ بِالْقُوَى السَّمَاءِيَّةِ، وَيُضْفِي عَلَى تَنَاوُلِ الْغِذَاءِ وَطَرِيقَةِ إِعْدَادِهِ مَدْلُولًا وَقِيمًا مَتَاعِيَّةً وَخَارِقَةً وَحَشًّا فِينَاغُورُوسِ اتِّبَاعَهُ عَلَى الْاِمْتِنَاعِ عَنْ أَكْلِ لَحْمِ الْحَيَوَانَاتِ، لِأَنَّ اللَّحْمَ طَعَامُ قُرْبَانِيٍّ يُقَدَّمُ فِي الطُّقُوسِ الْقُرْبَانِيَّةِ. (الطَّعْمُ وَالْمَجْتَمَعُ فِي الْعَصْرِ الْكَلَامِيكِيِّ الْقَدِيمِ: بِيَتْرُ غِرَاسِي) ص 150. وَأَحْيَانًا كَانَ هَذَا الْغِذَاءُ حُلْمِيًّا مَتَخِيلًا مِثْلَ الْوَلِيمَةِ السَّمَاءِيَّةِ مِنَ الْمَنِّ وَالسُّلُوبِ، أَوْ طَعَامًا عَجَائِبًا مِثْلَ إِكْسِيرِ الْحَيَاةِ، أَوْ حُمْلٍ عَلَى دَلَالَاتٍ رَمْزِيَّةٍ وَرُوحِيَّةٍ مِثْلَ اِعْتِبَارِ فِيدُونِ «الْبُوغُوس» كَلِمَةِ اللَّهِ وَغِذَاءِ الْأَرْوَاحِ السَّمَاءِيَّةِ مِنَ الْقُوَى الْعَالِيَا. وَمِنْذُ الْقَدِيمِ أُقِيمَتِ وَجِبَاتٌ جَمَاعِيَّةٌ بَقِيَتْ إِلَى مَا بَعْدَ ظُهُورِ الْمَسِيحِيَّةِ، تَعْظِيمًا لِلْإِلَهَةِ عَلَى

سحائنها ومباركتها الإنسان. وغالباً ما تعلقت القداسة بالأعجوبة الغذائية وخصّصت الشعوب الوثنية أرباباً للتغذية. وكانت حصة من الطعام في كل بيت روماني موقوفة على ربّات الغذاء «بيات». وثمة ثمار وأغذية وقّفت على أرباب البلوط أو السنديان، لزيروس «جويتير» والحنطة لديميتر، والكرمة لديوبيسوس «ناحوس» والرمان لأكتيس. وهناك عادات من أصل آداب المائدة الدينية الجماعية مرتبطة في البنية العقلية والسلوكية المعاصرة، حيث تُقام الولائم المقدسة داخل أضرحة الأولياء المسلمين في (المغرب العربي، خصوصاً).

تنظم الظاهرة الغذائية من منظور ديني، بربط الجسد بالمقدس. ونمّز لدى الإنسان المتدين عبر مصفاة الضوابط اللاهوتية التي يسلّطها التعاليم والوصايا وطرائق التقنيات الشعائرية وفرض القيود الشديدة على النظام الغذائي. ومن الجلي أن التحريمات الغذائية لا تنتج من خصائص الأنواع فحسب، بل من المكانة التي تُعطى لها في متن نسق، أو أنساق متعددة من الدلالات. وقد لاحظ تيسمان، على ما يذكر كلود ليفي ستروس أن انتهاك الحرمات الغذائية يُحدث عند قبيلة «بونابي» بعض الاضطرابات النفسية التي تُشبه بأعراضها بعض ظواهر الحساسية.

وغالباً ما انعقدت الصلة على صعيد سوسيولوجي بين الطعام وهوية الدين. وكان أهل «التيبت» القاطنون على حدود «كانوس» يماهون بين الدين وأنواع من الطعام، فيستخدمون كلمة رمزية هي الفم عند الإشارة إلى الجماعات الدينية الأخرى، فيقولون: إن فهم مثل فمنا أو لا يشبه فمنا، أي إن ديننا يماثل، أو لا يماثل دينهم. لذا كانوا يأنفون من تناول طعام من لا يعتنق عقيدتهم، على ما يذكر ج. هيننز في مقالته في «المعجم التوراتي». كذلك كان كثير من مسيحيي إثيوبيا يُحرّمون أكل الجمال لأنه عادة إسلامية، ولا يتناولون القهوة أيضاً للملّة ذاتها. وكانت التعاليم الرادشيتية تُخضع الطعام لمعايير إيديولوجية مشددة حيال دين صاحب الديبحة، إذ تحظر على الزرادشتي تناول طعام أعدّه له غير زرادشتي، بل

تُحرّم عليه حتى لحمه. وهذه التحريمات الدقيقة والمفصلة، تظهر على مستوى تحضير الطعام، وتصيب خاصة طرق الطبخ واستخدام الأواني خصوصاً عند اليهود وفي الديانة الإسلامية ينصرف التحريم والتحليل إلى التمييز بين طرائق الذبح «التزكية». بين «أهل لله به» و«أهل لغير الله به»

فإرساء النظام الغذائي، بخاصة نظام محرمات الطعام، يكون على قاعدة من التفسير الديني أو الميتولوجي، أو الأخلاقي التي يفترض ترتيباً معيناً، أو تصيفاً معيارياً يميّز بين المباح والمحرم، وبين المندوب والمكروه، إرساء لهوية الجماعة ولتصوراتها عس الكون، وعن منظومات الكائنات الواقعية والمتخيلة، وعلاقة الإنسان بها.

المجتمع المسلم

في ضوء هذا المنحى النظري يُقارب محمد حسين بن خيرة في كتابه بالفرنسية: *Islam et interdits alimentaires* (الإسلام والمحرمات الغذائية) المدونة الفقهية الإسلامية، ساعياً إلى الكشف عن التصنيف الداخلي لهذه المدونة ولمعاييرها وحدودها، ودورها في تشكيل لُحمة الحياة الاجتماعية والروحية. وتوحيد سمتها ومظهرها الخارجي، من خلال عملها على تنظيم قواعد التحليل والتحريم وتشكيل مفرداتها، وتفسير وظائفها، وحفظ النظام، أو صورة العالم كما تتخيّلها.

ويحدّد بن خيرة نطاق عمله في مجال تفكيك المفهوم الثنائي لحيوية الحيوان وتحريمه، وعلاقة جسد المسلم به. صارفاً النظر عن سائر التحريمات غير الحيوانية، بما فيها موضوع تركية (طريقة ذبح) الحيوانات

وفصل بن خيرة، ما بين النظام الإسلامي بمفهومه النظري الشمولي، وبين سلوكيات المسلمين وخصوصيات مجتمعاتهم وطرائق عيشهم، وبقاوتهم وبقاوتهم، وتأثير استخدام صيغة «المجتمع المسلم» للدلالة على سياق هذه

المجتمعات التاريخية والحضاري المتواصل والمتجذّر والمتنوع. ومثل هذا السياق هو الذي يفرض على المذوّقة الفقهية إدخالها بعض التفاصيل والتعديلات التي لا تمت أحياناً إلى أي أصل من الأصول الدينية. مثل تحريم أكل لحم الماعز، في المغرب العربي. ومردّه احتذاء بعض التقاليد والأعراف المحلية، أو بقاء روايت من محظورات دينية قديمة. بيد أن المنظومة الفقهية على اختلاف المذاهب الإسلامية، تبقى موحّدة في إطارها العام، لأنها عنصر أساسي من عناصر الاستقرار والتنظيم لمجتمع المسلمين في كل حركاتهم وتصرفاتهم، وفي حلّهم وترحالهم. فالتصنيفات الفقهية ليست إطاراً نظرياً فحسب، إنما هي أيضاً بمكانة وسائل ووسائط للتدخل في العالم، وفي الحياة الاجتماعية وحركة الناس.

يتجنّب بن خيرة الدخول في أي من سجالات الفقهاء حول حكم التغذية، إن كان وقفاً أو عقلياً. والفقهاء في هذا يفترون بين هذين الموقفين، ويستقصي بدلاً من هذا المدخل، المنطق الضمني لهذا التقسيم الثنائي، والتفريق بين الأنواع المحلّة والمحرمّة من الحيوان. ويرى أن المنظومة الفقهية لا تقارب هذه الفروق انطلاقاً من الملاحظة الموضوعية، أو التصنيف العلمي أو التشريع الفيزيولوجي، بل من خلال القاموس الميتولوجي، أو شبه العلمي في تصنيف الحيوانات وتفسيرها، المستوحى في معظمه من مريج هلميني فارسي، ومن عقيدة النفس والروح والشهوات الجسدية والفرائضية، مخضعة في ذلك المسلم لتيقيد بأوامرها وأعرافها، فيروّض نفسه وجسده على إباحة الأطايب وكراهية الخبائث. ومدرجة قيود التحليل والتحريم وشرائطه، في باب موجبات الفطرة ومقتضى سنن الخلق والطبيعة.

تقاطعات

ويحيل بن خيرة تصنيف المحظورات الغذائية المتعاملة مع خطابات أخلاقية ودينية وصحة إلى مرجعية تنظيم العالم، وعلاقة كل عنصر من العناصر الكونية. الماء، والأرض والهواء، بصنف من هذه الحيوانات. وتمتدّ الحذور التاريخية

القديمة لهذه التقسيمات والتقاطعات إلى منابع عدة، منها ما يرجع إلى تجربة الحياة الرعوية عند الجاهليين، ومنها ما يرجع إلى التراث التوراتي، أو إلى الثقافة الهلنستية الفلسفية الطبيعية: حار، جاف، بارد، رطب. وقد أفضت هذه المكوّنات والينابيع التاريخية إلى انشقاق ظاهرات دينية فقهية متأثرة بها. مثل أن الزكاة على الحيوان لم تتوجب إلا على الأنعام التي تتكاثر عادةً في المجتمع الرعوي ولم تفرض مثلاً على الصيد البري أو الصيد البحري. كذلك لم يقدم المسلمون أبداً من أضرّاحهم وقرايبنهم من بين الحيوانات الوحشية والسيّاح.

وثمة معايير كثيرة شكّلت في المدونة الفقهية الواحدة محوراً لتعارضات شكنية بين أنواع الحيوانات، وتقاطعات بين الأصناف البرية والمائية، و«الإسبة» الداجنة و«الوحشية» البرية، وبين الحيوانات التي تقبم علاقة مع القوى الأرضية الجهنمية الشيطانية، مثل الخنزير والكلب والحبة. أو مع القوى السماوية الملائكية مثل الديك. وأجمعت المدارس الفقهية على عدم وجود أنواع محلّلة أو محرّمة بالكامل، ما خلا الحشرات والهوام التي تحرّمها الحنفية والإمامية جميعها.

وميزة التصنيفات الفقهية أنها تركز على آيات قرآنية محدودة، بيد أن هذه التصنيفات تتسع على مدار القرون، ناهلة من منابع السّنة النبوية والأعراف المحلية والديانات الكتابية والقديمة، حتى أضحت قرينة على تطور المجتمعات الإسلامية، كما على امتثاليتها ومركزيتها العقائدية والشعائرية والسلوكية. واكتسبت هذه التصنيفات التي تمزّل المحرّم عن المحلّل، والنجس عن الطاهر، ضرباً من التمايز بين المجتمعات الإسلامية وسواها، ودلالة انتماء إلى فئة معينة محددة. وتمثّل هذه الخيارات الدينية عند تقاطعها مع خيارات الأديان الأخرى بؤرة صراع رمزي بينهما. ومثالاً على ذلك يضع بن خيرة مسألة الطعام في القرآن عند نزوله كمحاولة لاجتثاث صوائد الطعام الوثنية، التي استمرت عند معظم المسلمين في بداية الدعوة، من ضمن التناقض بين الدينين.

الإنسانية والحيوانية

ويُفترض أن المدونة الفقهية التي تسعى إلى بناء منظور متكامل ومنمقل، يدور حول قاعدة التعارض بين الأعلى والأسفل، واليمين واليسار، تضع الإنسان في البؤرة والمركز، لكنها لا تلغي الفاصل بين الإنسانية والحيوانية كطامير متعارضين بالمطلق، بل تقيم جسراً ما بين هذين المخلوقين يُعتبر عن وجوده، حسب رأي المؤلف، بأحاسيس الخشية من النكوص والارتداد إلى اليهيمية التي تنتاب المرء عندما يتناول طعاماً حيوانياً محرماً. ولا يحيل بن خيرة هذا الحوف من السوخية إلى أي شبهة طوطمية، كما درج على هذا التصور الأنثولوجيون الذين عذراً تحريم أكل بعض أنواع من الحيوانات أثراً من آثار التصنيفات الطوطمية، وبقية من بقايا وظائفها التي عرفها الساميون، وعرب ما قبل الإسلام، إنما ينطلق من إقامة علاقة سيكولوجية بين الأكل والمأكول. حيث يعتبر الأكل التهامه لحم الحيوان اجتيافاً لطاقتاه وصفاته، فإذا كان مؤدياً وعدوانياً فإنه يتماهى مع خواصه الخبيثة والقيحة. وغالباً ما حزم الفقهاء المسلمون الضواري والكواسر لأنها تتميز بعدوانيتها وعنفها. ولكننا نرى بالأمثلة الشاهدة، ان هذه العلاقة، لا تقتصر على ما أقامه بن خيرة من صلة سيكولوجية، وإنما تتعداها إلى روابط سحرية بين الاثنين. ومن موروثنا ان العربي الجاهلي ظنّ بوطاة هذا التصور الذي يحول صفات المأكول إلى الأكل، أنه يحوز بأكله الكبد مثلاً، القوة والشجاعة والقدرة على التحمل، لأن الكبد في نظره وسط الجسم، أي بؤرة القوة المقدسة، ومركز روح الإنسان وطاقته الروحية، لذا شاع عند البدو أكل الأكباد خصوصاً في حالة الانتقام، وقصة هند بنت عُتبة معروفة، وهي التي استخرجت كبد حمزة بن عبد المطلب عم النبي وشمت أكلة الأكباد. وعادة أكل الكبد في المموم طقس ديني تعبدى.

كذلك دفعت رغبة الإنسان إلى الخلود أن يتصور أن الغذاء، من طريق التحول الهضمي، واستخلاص جوهره الغفائي، يمكنه من الحصول على إكسبر

الحياة واجتياف القدرات المطلقة لإطالة الأعمار. وفي التاريخ العربي أن أتباع حمدان القرمطي كانوا يؤدون إليه ضريبة «البُلغة» وهي ضريبة خاصة يدفعها من أراد أن يشترك في «خبز الجنة» ولفظة البُلغة تعني كمية الغذاء الضروري لاستمرار الحياة. وسُميت تلك الضريبة بذلك لأن من كان يدفعها يحصل على قطعة بحجم حبة البندق من خبز شهبي، زعم حمدان قرمطاً أنه غذاء أهل الجنة. وبتأثير من أطروحة الإناسية ماري دوغلاس الشهيرة، يحسب بن خيرة أن الشهوة إلى المحرم تتجاوز حدود العلاقة الفردية بين الإنسان ونوع الطعام، لتتحول إلى علاقة تهديمية تخرية للنظام الاجتماعي والسياسي، الذي ينبذ هذه المحرمات، ويعزلها كعنصر خطر يهدد بتقويض دعائم تكلفه وتجانسه وديمومة بقاءه، فيما يمثل النزول عند أوامر الشريعة وشعائرها انقذاً لنظام الطبيعة والمجتمع من الفوضى والضياع.

المزارات بوابات السماء

تنير المقامات أشعة المقدس

ذكر ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) أن المتوكل العباسي الذي تولّى الحكم عام 232 هجري كان شديد التقمة على آل علي وشيعتهم، فحينما رأى تعاطف الاهتمام بمرقد الإمام الحسين في كربلاء، وتكاثر زواره، أمر بهدم قبره، وهدم ما حوله من المنازل، ومنع الناس من زيارته. ج 4 (ص 375).

يمثل الشاهد التاريخي عزم الخليفة العباسي بفعله الانتقامي هذا، على وضع حدّ لنفوذ الإمام بعد غيابه، خشية ازدياد عدد الشيعة الذين اعتصموا في المقام الحسيني هذا ملاذاً لهم، يحفظ ذاكرتهم الجماعية، ويصون شوكتهم السياسية المهددة بالانكسار والتلاشي، ملتجئين من قبر إمامهم الميت الحيّ المدد الروحي الذي يعينهم على أعدائهم وعلى مجالذتهم وصبرهم على المكاره. فقد تحوّلت البقعة التي مات عليها الإمام هذا الموت التراجيدي الافتدائي، إلى مركز استقطاب لهم، وتبلورت حوله مختلة جماعية تُستحضر في المناسبات، وتُشكّل مظلة حماية متخيلة تُميد التوارث والطمأنينة الروحية والنفسية لهؤلاء المحبين والمشايعين المجتمعين داخل هذا الفضاء القدسي الروحي، الذي يمثله المقدم، وقد أعيد بعد حين، بناؤه وطلّيت قضبانُه ومناثره بالذهب الخالص، ورُبِن صريحه بالزحارف والفسيفساء. وما لبثت أن تبلورت حوله العقائد، ونُسبت إلى صاحبه الأساطير والمخاريق.

فالمقام هنا، وكل مقام ومزار ديني آخر يحوي جسد ولي أو قدیس، سوره روحیه محمّلة بالقوة المافوق طبیعیة، لاعتبار المسجی فیہ، من المصطفین من الخلائق. بؤرة تفصل عن مكانها العادي المتجانس لأنها مملوءة بنفسها، مُشعة مقدسة ما تصمه في جناتها. والسفر إلى هذا المقام أو ذاك من مقامات ومرافد الأئمة والأولياء من السنة والشيعة، وكل القديسين في كل الأديان والطوائف، انتقال من عالم دنيوي وحقیقة أرضية، إلى عالم أخروي وحقیقة سماوية. والعبر الدينية التقليدية تأتي إلا أن ترى انبثاث هذا الفضاء القدسي حولها، الذي يمثل وجود مقامات ومزارات الأولياء والقديسين في كل مكان. بل إنها أحياناً تتحول هذه المواضع أو تختلقها مدفوعة بحاجة المتدين لنشر القداسة في علمه، والاحتماء من عدايات الزمن ورتاته، أو تقلباته ومراراته. وبحاجته إلى التملص من زمنه المحايث وتجربته اليومية المعيشة، إلى زمن روحاني عجائبي مفارقة.

لذلك انتشرت في العالم الإسلامي مقامات الأولياء وشكلت مع مرور الزمن، المحور الذي استقطب النشاطات الاقتصادية والعلمية والثقافية. وعديد من المدن تأسست حول ضريح من أضرحة، وبُنيت حوله تدرجاً البيوت والفنادق والأسواق. ومنحت هذه الأضرحة المقدمة والمقامات والمزارات أسماءها إلى المدن والأحياء والقرى؛ كالكاظمية والأعظمية في العراق والسيدة في القاهرة، والسبّ زینب في دمشق، والنبي شيث والنبي أيلّا، في البقاع اللبنانية. بل وُضعت بعض المهن والأعمال في المغرب العربي تحت رعاية واحد من هؤلاء الأولياء. مثل سيدي يعقوب الدباغ في فاس راعي مهنة الدباغة، وسيدي علي بو غالب راعي الحلاقيين، وسيدي محمد بن عباد راعي السكاكين، وسيدي ميمون الفخار راعي صناعة الفخار. كذلك للطحانين راعٍ هو حماموش. ومي مراکش يحيى سيدي بلعباس صانعي الصابون، وسيدي مسعود البنائين، وسيدي عبد الله شريف الخياطين. أما علة رعاية هذه المهن والأشغال فمردها إلى أن بعض الأولياء كانوا يمتنون في حياتهم المهن عينها التي يرعونها، مثل مولاي سيدي يعقوب الذي

كان يشتغل في الدباغة وسيدي ميمون صانع الفخار (راجع كتاب أميل درمنهام *le culte des saints dans l'islam maghrebin*) 163 - 164 وكان أصحاب هذه المهنة يخصصون يوماً من السنة لزيارة مقامات رعاتهم وشفعاتهم لمباركة أعمالهم وصاعاتهم، حماية لها من التلف أو الكساد.

وقلما خلت بقعة من الأرض في العالم الإسلامي من قبة تظلل صريح وني، يلود به الفطنون في المنطقة أو الجوار. وغالباً ما اكتنف الغموض اسم الربّي، أو حقيقة وجوده في الموقع المسمّى باسمه. وكان من جزاء عدم تشخيص صاحب الاسم، أنه كان يختلف من قوم إلى قوم، ومن عصر إلى عصر؛ كما حصل عندما تنازعت الطائفتان السنية والشيعة منذ أعوام، على ملكية أحد المقامات في وسط بيروت، ناسبةً كلتاهما صاحب المقام إليها. وربما أقيم البناء أو أعيد ترميمه على جدٍ مجهول، وأحياناً على اسم مختلق، أو على معبدٍ وثني في الأصل. مثلاً هو الحال في العديد من مزارات المغرب العربي التي أقيمت على معابد رومانية. وعزا سكان المنطقة إلى أولياء المزارات المزعومة قدرات، كانت تُنسب عادةً إلى أرباب رومانيين ويونانيين، وعلى رأسها القدرة على الشفاء التي كانت من صفات الإله أسكليبيوس رب الصحة. كذلك أقيمت في بلاد الهلال الخصيب بعض المزارات على بقايا معابد عشتار وتموز. وربما تعددت المقامات والأضرحة للشخص الواحد بين منطقة ومنطقة وبلد وبلد. كما في ضريح الإمام الحسين في كربلاء حيث استشهد في موقعة الطفّ، وضريحه في القاهرة والذي يُزعم أنه دفن فيه رأسه. كذلك تعددت أضرحة النبي الواحد بين أكثر من منطقة وبلد، مثل آدم وشيث ونوح وإيليا ويوسف. ويزداد عدد هذه الأضرحة المقدسة مع الزمن، عندما يُكتشف عن قبور بعض الذين يمتنون بصلة قرابة إلى أصحاب هذه المقامات المعروفة. وربما أُنشئت لهم الأنساب التي تعود إلى الأئمة والصحابيّة تعظيماً لهم وإثباتاً لصحة ما يزعمون. وأحياناً تُفرض أحلام ورؤى بعض الناس، خصوصاً السطاء منهم، لاعتبار الرؤيا أرهاصاً بالكرامات، إلى ظهور قور درست

أو نُسيت. وفي أوقات محدّدة، تتبلّل صور هذا الوليّ وذلك، ويظهر لزواره بصور حيوانات أو بصور زواحف أو طيور. وتقول الرواية إن ميلدي علي مارك في المغرب يتقمّص، عندما يغضب على أتباعه صورة الأسد. وفي قرية شمسطار الشاعية يقول بعض القرويين إنّ النبي (نجم) يتمظهر على صورة أفعى وتمثّل الأيقونات المسيحية القديس فرنسوا الأسيزي، وهو يخاطب الذئب وتحطّ عليه الطيور. ويصور الرسام الإيراني الغزلان وحيوانات برية أخرى، وهي تجتمع بين يدي الإمام الرضا مصغية إلى حديثه. وهو الملمّ بلغات الطير والحيوان حسب المأثور. ولعلّ في هذه التظاهرات الحيوانية بقية من موروث الفكر الديني الطوطمي، أو هي دلالة من دلالات كرامة الوليّ. «وتقوم هذه الكرامة على رفع الحواجز بين هذا الوليّ والكائنات في الطبيعة»: (الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: د. علي زيعور) ص 142.

المقامات والعبّات المقدسة قائمة على الامتلاء بأشعة هذا المقدس، فهي بوابات السماء. ولا يدنو المرء منها إلا باعتماد حركات وإشارات مقننة، تجعله خليقاً بالاقتراب من المنايع الروحية التي تشيع في المكان. وتسمية الممرات عند الشيعة بالعبّات ذات دلالة عميقة على فكرة العبّية، في الذهنية الدينية التقليدية كحدّ فاصل بين عالمين: داخلي مقدس، وخارجي مدنس. وبين رمتين: زمن داخلي روحي، وزمن خارجي مادي. إذ كان يتربّ على احتياز العبّية في كل الأديان طقوس محدّدة. لذلك على الشيعي الزائر أن يستأذن الإمام صاحب المقام بدعاء خاص. كأد يقول في زيارة الإمام علي بن موسى الرضا: «أذن لي يا مولاي في الدحول أفصل ما أذنت لأحد من أوليائك، فإن لم أكن أهلاً لذلك فأنت أهل لذلك» (مفاتيح الجنان. عباس القمي ص 418-419) ولكلّ مقام دعاء خاص يمكن الرجوع إليه في كتاب «مفاتيح الجنان». بل ثمة أدعية يتوجه فيها الشيعي من بعيد إلى كل إمام، كما لو أنها زيارة روحية له، واقترب وحداني مه

كذلك كانت التسميات الأخرى التي يطلقها الشيعة على مزارب أنتمهم

ذات دلالة أيضاً على الإحياء بأن هؤلاء الأئمة أحياء يُرزقون، يسمعون صوت الزائر القادم لزيارتهم، وصوت الشاكي المظلوم. لذلك يتحاشى الزائرون تسمية القبر باسمه لدلالاته على الموت والفتن، ويسمون به بدل ذلك الروضة لما في الكلمة من معاني الخصوبة والحياة، وإشعاراً بأن المقام يعكس حالة فردوسية، كأنما الزائر في روضة من رياض الجنان. أو يسمونه المشهد، لأنّ الناس يشهدون على مشول الإمام بينهم، من خلال قدراته ومعجزاته أو كراماته.

وورد في آداب زيارة الأئمة أن على المسلم أن يغتسل قبل دخول المرقد، وأن يقف على مدخله، ويلثم عتيبه وأبوابه، ويتلو دعاءً خاصاً، ثم يدخل، ويقدم رجله اليمنى فإذا وصل باب القبة وقف عليه، واستأذن من الإمام. ثم يقف مستقبلاً القبر، ثم يتكبد عليه ويقبله، ويعقر خديه يميناً ويساراً. ويدعو بما يريد ثم يصلي ركعتين للزيارة، ويسأل حاجته. وحثّ العلماء الشيعة أتباعهم على الإكثار من التردد على العتبات المقدسة، حتى جاء في مآثورهم: إن من زار الأئمة كمن زار الله في عرشه، وإن جسده يحرم على النار.

يلمس الضريح أو الاحتكاك به أو تقبيله بالشفاء، تنتفل الطاقة المقدسة المخترنة داخله إلى جسد الزائر. ويذكر التاريخ القديم أنّ حجاج مصر إلى معبد آمون في الكرنك كانوا يكتفون لاجتياف القوة السحرية للمكان، بأن يضعوا أيديهم متلمسين بوابة المعبد الذي كان محرماً عليهم دخوله.

وأحياناً تسري هذه القوة السحرية بوضع اليد على أواني وذخائر في المقام، أو عقد الخيوط على مشبك القبر. أو بوساطة المسح بالزيت، أو شرب الماء أو مضغ التراب. وبحث الموروث الشعبي على اكتساب المزايا الشفائية التي توفرها التربة الحسينية بالأكل منها، لأنها كما جاء في «بحار الأنوار» للمجلسي شعاء من الأسقام والعلل وأمان من الخوف والفرع. والمضاربة والتوسيعون يتباركون بدورهم من تربة أوليائهم فيدلكون بها أجسامهم، أو يحتفظون بها عند الحاجة، مثل تربة سيدي معرّز في تونس التي تقي حاملها من العرق. ويستخدمون بعضها تائمات تُعلّق في أعناق الحيوانات المريضة

ويمثل جوار المقامات وحرمتها فضاءً مشبعاً بالقداسة بكل ما يحويه من أشجارٍ وبناييعٍ وصخورٍ وكهوفٍ ومغاورٍ وطيورٍ وحيواناتٍ وزواحفٍ. وفي الإسلام الشعبي اكتسب الدفن في مقابر «وادي السلام» إلى جوار ضريح الإمام علي في النصف قدسيةً ومكانةً عالية، لم تيسر بدايةً إلا لعلية القوم والطبقة الثرية، لكن ما لست أن امتشر الدفن في هذه البقعة، فيما بعد، وشمل مختلف الشرائع الاجتماعية، إلى أن تضحّت وغدت مقبرة «وادي السلام» أكبر مقبرة في العالم. وهذا المكان استمد بريقه الديني من اعتقاد الشيعة أن الإمام عليّ هو شفيع الموتى في الآخرة. وقسم الحجة والدار، ومجاورة المتوفي له في زمن البرزخ الفاصل بين الدنيا والآخرة، تساعده على غسل ذنوبه وخطاياها.

تلوذ جماعات المسلمين المتدينين بمقامات الأولياء وعثبات الأئمة في كل الأوقات، بيد أن الزيارات تزداد بالتزامن مع ظروف الإحباط العام، والاحتجاج على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. والزائرون يلتزمون من زيارتهم التفريغ عن همومهم، والتداوي من أمراضهم، وتوسيع رفقهم. وتشيع في المقامات أقاصيص الشفاء ومخاريق الأولياء والأئمة. وتواتر الأحاديث عن قدراتهم ونجاعة وساطتهم وشفاعتهم، فيتردّ المكفوف بصره، وينهض المشلول، وتنجب العقيم، ويُعثر على المفقود، وتُقضى حاجة المحتاج، وسوى ذلك من كرامات وأعاجيب. ويصف الصوفي الإيراني بيرزاده الذي زار كربلاء في أواخر القرن التاسع عشر، أن زوار الإمام الحسين كانوا ينظرون إليه على أنه صانع المعجزات. وكانوا يلتزمون منه تحسباً لمحصل حقولهم وشفاء مرضاهم وإنجاب الأولاد الذكور، والمون على أعدائهم. (راجع اسحاق النقاش: (شيعة العراق) ص318. وكان القسمُ باسم أحد الأئمة يلعب دوراً مركزياً في التعامل اليومي، بين رجال العشائر العراقيين، وبينهم وبين ساكني المدن. وهذا القسم يصفى صلاحيةً شرعية على الاتفاقات الشخصية والعقود التجارية. أما اختيار الإمام المقسوم باسمه فيعود إلى طبيعة العقد أو الصفقة. وغالباً ما كان الحلف بالعباس نثر شيوخاً ورهنةً من أي حلف آخر. حيث يخشى الحائث باليمين، أن تزل

مصيبة عليه أو على عائلته. لذا كان يُلقب العباس في العراق بأبي رأس الحار، أي السريع الانتقام والغضب. والإمام الكاظم في العراق يُلقب بباب الأمان وساب المُراد وباب الحوائج. ويدعوه سكان الريف «أبو طلبية» لأنه لا يردّ أحداً دون أن يستجيب إلى طلبه.

وفي المغرب كانت القبائل المتنازعة والمتحاربة في القرن السادس عشر، تقطع العهود في مزار أبي عبد الله المبارك. وكانت تُبرم اتفاقيات الهدنة فيما بينها على أيام معدودة. ولا تتجرأ أيّ منها على نقض هذه الهدنة في الأيام المحددة لها، والمُسماة أيام أبي عبد الله المبارك، خشية العقاب الإلهي الذي يحلّ بها (راجع درمنفهام ص166).

تدلّ هذه السلوكية التي توسّط الأولياء في أمور عيشتها وحياتها الخاصة والعامة، على انحسار السلطة الحقيقية للقضاة، وضعف قبضة الحكام، وتعبّر عن الإحساس بالعبس والتذمّر من الأحوال. فالوليّ أو الإمام، يشغل مكان الحاكم وفعله، فيفضّ النزاعات، ويقيم ميزان العدل بين المتخاصمين ويقتصّ من المذنبين، ويعيد الأرزاق إلى أصحابها. وتعبّر قراءة الرسائل التي كان يبعث بها زوار الإمام الشافعي في مصر، عن هذا الاستبدال بين الحاكم الزمني والوليّ. حيث دارت شكواهم والتماساتهم حول جميع شؤون الحياة، صغيرها وكبيرها، بدءاً من الزواج والخلافات العائلية، إلى الإبتلاء بالأمراض وعدم الإنجاب، إلى البطالة والبحث عن العمل والوظيفة، إلى رفع يد الظالم أو المعتدي. ويذكر إبراهيم الحيدري في كتابه «تراجيديا كربلاء» أنّ الناس في العراق ازدادت رسائلهم الموجهة إلى الأئمة أثناء حرب الخليج الأولى والثانية، حيث كانوا يرمونها يومياً داخل صريح الإمام علي في النجف، أو يلقونها على شباك الحضرة، أو على الأبواب. وكانت هذه الرسائل تزخر بالشكوى والعتاب، وطلب السلامة والنصحة، ورجاء عودة المفقودين والأسرى والسجناء.

وكتابة الرسائل إلى الأئمة من عادة الشيعة الذين يزورون مقابر سمره الإمام

المهدي الأربعة في بغداد، الذين يقومون بالموساطة بينهم وبين إمامهم المنتظر، فيشوه الشكوى والمظلمة وسوء الحال. ودرجت طريقة إرسال هذه الشكاوى إلى الأئمة في العصور الإسلامية الأولى التي تعرّض فيها الشيعة إلى المحن، على أيدي الولاة والحكام الذين كانوا يتوأون السلطة حينذاك.

يظلّ التصرّع إلى الأتباء والأئمة والأولياء، وطلب الثوث منهم، ونوسطهم بين الناس أوالية من أواليات الدفاع عن الذات المجروحة للتعلم على حرحها ومكادنتها، وتصريف شحنتاتها المقموعة، وطريقة من طرق إعادة التكيّف والتوارن مع محيطها. بيد أنّ الاستغراق في مثل هذا الفضاء الهروبي الذي يشيع بين الإنسان إلى الحلول الموهومة والخلاص السحري، ينحو أحياناً إلى نكران الواقع وتحقير الدنيا، وإلى نكوص المرء عن واجباته تجاه وسطه وأقرانه. بل وأحياناً يتمكن النافذون من رجال السياسة والدين، والمحتلين الغرياء، من استغلال هذه الحالة لدعوة الناس إلى الاستسلام، والرضوخ إلى الأمر الواقع سياسياً واجتماعياً، باعتباره قدراً ومشيئة محتومة.

وهذه النزعة الأوليائية، إذا جازت العبارة، باقية ما بقيت عوامل نشوئها واستمرارها قائمة، تؤدي وظيفتها التعويضية والتفريجية، وتردّ على حاجات الفرد. وتُشبع، على ما يقول علي زيهور، النقائص التي لم تملأها بعد الذهنية المنطقية المتحركة، في المناخ الاجتماعي والاقتصادي المعادل.

وبعد قرون متطاولة على انتقام الخليفة المتوكل من قبر الإمام الحسين، بسط الأميريون سلطانهم على اتحاء المراقى كافة. لكن عراقياً كان يقف أمام مقام الإمام علي في النجف، غير مبال باستباحة الجنود الأميركيين مدينته، ما لبث أن انتفض غاصاً في وجوههم عندما شاهدتهم، وهم يندون من المقام قاتلاً بلمته الإنكليزية

الركبة: in city yes. Imam ali no

طقوس العبور في الإسلام

العبور انتقال من عالم اليقظة إلى عالم مجهول

درج قادة الرومان أثناء توجههم إلى ساحات الوغى، أن يقفوا عند بوابات المدن لتقديم القرابين استرضاء وتقرباً من عالم الخوافي والأرواح، واستئذاناً منهم، قبل أن يبحروا في أصقاع غريبة مجهولة، وليدروا عنهم الأذى والعاقبة السيئة. ومثل هذا التحوط لم يكن يقتصر على مباشرة المعارك والحروب. وإنما كان يوازي فروضاً واجبة على كل انتقال من عالم الألفة، إلى عالم الغموض. ومن وضعية اجتماعية معروفة، إلى وضعية جديدة مجهولة. ومن فضاء مدّنس إلى فضاء مقدّس. وكان من موجبات اجتياز العتبات والبوابات والحدود المسورة والضفاف، أن يقوم المرء بإجراءات من الاحتياط. إذ تُنظر إلى عملية الانتقال هذه، بأنها عملية تطوي على مخاطرة نفسية ومادية. وقد اضطلعت «طقوس العبور» بأشكالها المتنوعة، بمهمة التلطيف من وعورة هذه المهمة، والحفاظ على سلامة المتنقل وصيانة حياته. وإذا كانت هذه الطقوس شائعة في المجتمعات التقليدية، فإن ضرورياً من هذه الطقوس تُلمس في المجتمعات المتقدمة، وتنحو إلى تبني ممارسات دينوية، تشبه النشاط الديني وصورته. وقد دأب باحثون إناسيون في الغرب، على تطوير حواشب نظيرية حول طقوس العبور، مستوحين في أعمالهم كتابات الإناسي الفرنسي أنرولد فان جينيب، وخصّصوا بضع مجلات ودوريات لنشر أبحاث ومقالات حول هذا الموضوع. وعمل اسحاق شيفاء، وديس جيفري، ومن قبلهما

ميرسيا إلباد، على استقصاء هذه الطقوسيات في مجتمعات الحدائق وما بعد الحدائق وأخرج التقيب في هذه الطقوس، وأجرى الدراسات الميدانية، وتكهنها موضوعاً مستقلاً، أخرجها من مندرجات تاريخ الفلسفة الدينية، أو الاجتماعيات الدينية، أو من موقع ثانوي ملحق بعلوم المسرح أحياناً، ليضعها في سياقها المتميز والمحدد. ومرة هذا التطور اتعاق الباحثين من جاذبية النظرة إلى الدين، بوصفه تجربة إيمانية داخلية شخصية، نظرة هيمنت ردياً طويلاً على الثقافة الأوروبية التي وجدت في الإصلاح الديني البروتستانتي ضالتها، فأهملت الجانب الطقوسي، وتعاملت مع الدين كظاهرة باطنية متحللة من كل عرض، وخالية من أية طاهرة شكلية نافذة لا صلة لها بالمضمون الديني، حسبما ساد الاعتقاد. وطور الإنساني فيكتور نيرنر نظرية فان جينيب، وعمق أبحاثه في الخطوة الوسطية أو الحديثة لهذه الطقوس، وهي مرحلة التنبؤ، باعتبارها مركز الثقل في هذه النظرية.

تناغم المجتمعات والطقوس

ووجد تيري بالدونون في كتابه عن فان جينيب أن حركة المجتمعات، كذلك حركة الأفراد، تقوم على آلية طقوس العبور التي تتدرج من الوقوف، إلى الانتظار، ثم العبور، والدخول، فالاندماج. حركة مرتبة لا تتوانى عن التجمع والتحلل، عن الحياة والموت، عن التبدل والجمود (ص 28). فطقوس العبور هي جدلية الجذب والنبذ، والدخول والخروج، وهي تناغم مع جدلية الحياة عيناها، بل هي حركة المجتمع في مراوحته على ما يراه ييار بورديو؛ المراوحة بين حركة الانفصال، التي تكرر الاختلاف والتمايز بين الأفراد، وحركة الاندماج التي تمثل نسج الانتلاف ولحمة التجانس.

وقدما التفت الباحثون العرب إلى هذا الحقل الإنساني، والاستفادة من آلياته وتصوراته. بيد أن الكاتب التونسي عبد الرحيم بوهاها، استرعى انتباهه هذا الحقل الحام عبر المكتشف، فقارب ظاهرة طقوس العبور في الإسلام، كما تجلّت في المصادر الفقهية، بالإحالة على نظرية فان جينيب الشهيرة التي تقوم على الأبعاد

الثلاثية لطقوس العبور: الانفصال، والهامشية، والاندماج. وقد اختار لدرسته مسار الإنسان من الولادة إلى الموت. وعُلّق على كل مرحلة من مراحل هذا العمر، لاسيما المراحل الحاسمة مثل الولادة والختان والبلوغ والزواج والموت، مستقصياً في المتون الفقهية، لدى جميع فقهاء المذاهب الإسلامية دونما استثناء، الأحكام الشرعية الدينية لكل حالة. وميّز في هذه الحالات بين مقام الواجب والعرض من جهة، وبين مقام الندب والاستحباب من جهة أخرى. كما في حديثه عن العقيقة ونوعها، وجنسها، وشروط ذبحها، وطريقة طبخها وصرفها، [والحقيقة الشاة التي تُذبح عن المولود يوم أسبوعه عند خَلْق شعره] وحديثه عن وقت الختان، وحكم غير لمحتون، والطقوس المصاحبة لهذه العملية، من أدعية وولائم واحتفالات. وكما في استعراضه حدّ البلوغ وعلاماته واستباعاته من تكليف وواجبات دينية. كذلك مقارنة لطقوس الزواج وتقاليد، مثل استئذان الولي ورجوب الصداق، وضرورة إشهار النكاح. وتوقفه عند ظاهرة الاحتضار، وتسحبة الميت، وتكفينه، والصلاة عليه، ودفنه. بيد أن المؤلف، وإن تلمّس هذه الظواهر في إطار الحضارة الإسلامية وضمن متونها الفقهية، إلا أنه غالى في تتبع الأحكام الشرعية بتفاصيلها الدقيقة، وفي مقارنته بين آراء الفقهاء في المسألة الواحدة، والموازنة بينهم، وعرض حجج كلّ واحد منهم، وتقليب دلائلهم وعللهم على أكثر من وجه، والبحث في صحة الإسناد، وإرجاع الأحكام إلى أصولها ومطابقتها في السُّنة وفي النصوص لقرآنية، وسوى ذلك من مشقة أثقلت عليه وعلى القارئ، وحوّلت الموضوع إلى بحث في انفعه المقارن، على حساب المنظور الإنساني، وعلى حساب الحقل الذي اختص به الكاتب، وهو طقوس العبور. وكان من الأيسر عليه أن يقتصر على ما اتفق عليه من أحكام، ويتنكب بدلاً من ذلك، البحث عن الغاية والمفرد من هذه الطقوس

مظاهر التدين

وفي هذا التنكّب الرامي إلى استكشاف العبر بعض من جدوى، نراها موصولة بين الإسلام الموروث، والإسلام المعيش. ونجلوها في مظاهر التدين

الملموسة اليوم، أكثر من أي يوم مضى، والتي تقوم على بعض الطقوسيات طقوسيات تحاول الأصوليات الإسلامية إعادة الاعتبار إليها، وتوظيفها في سياق إعادة تأسيس هوية متميزة، مستغلة ما للطقوس من أبعاد نفسية واجتماعية، وقدرة على تحريك النوازع، وتفتين السلوك ومراقبته، والتحكم في مساره. وإذا كان المؤلف حتم كتابه على ما لطقوس العبور من حضور في نظام القيم المجتمعي المحدد لقواعد السلوك والنشاط، والحافظ للتقاليد والعادات، بصفته عصباً من العناصر المكونة للبيئة الثقافية المنبثقة من المجتمع، فإن قول المؤلف بأن المسلمين يؤمنون بقدرتهم على مواكبة التحولات الكبرى، ومسايرة مقولات الحداثة دونما خشية من فقدان الهوية، أو الذوبان في الآخر، قول لا يسجم مع لصوق هذه الطقوس بوسط المجتمعات الإسلامية وأنماط عبادتها، وديمومتها أو انبعاثها، بين حين وآخر، كنموذج وأمثلة، لا سيما حين تُداهم هذه المجتمعات، كما هو حاصل اليوم، تحولات طارئة وانحرافات وانزياحات تهددها بالانقسام والتفكك والاضطراب، وتحتاج إلى ضوابط لحمايتها وحفظها من هذه المخاطر. وهذا الضبط بالذات هو ما يحضّر الخطاب الأصولي على تبنيه، والتشبّث به، كوجه من وجوه هذه الحماية، لئلا تهدر المجتمعات الإسلامية قيمها وتلاشي هويتها وخصوصيتها، إزاء تمادي الحداثة. وما ملاذها المأمون إلا هذه الطقوسيات الشعائرية التي تشكّل «كوناً منظماً» حسب عبارة كليهورد، بوساطته يؤرّل المسلمون العالم من حولهم، ويعيشون حياتهم في ضوء تأويلهم هذا. وتستخدم التيارات الإسلامية النشطة هذه المنظومة الرمزية الشعائرية لشدّ أزرها في العديد من المواقف السياسية، وتحولها أحياناً إلى موضوع مركزي (الحجاب مثلاً). وإذا كانت محدّدات الصحوة الإسلامية تكمن في عمليات خارج الدين، عبر تقشي الصراعات السياسية والعسكرية، وتفاقم الأزمات الاقتصادية، كما يرى جيل كييل، فإن المكونات الرمزية والاستيهامات الدينية شكّلت نواة صلبة في سياق خطاب أيديولوجي، قلما يحفل بجدوى الأفكار الدينية.

تحطيم التماثيل والتطهر الديني

أشد الناس عناءاً يوم القيامة المصورون

تُمنع اليوم فئة من المسلمين والعرب إمعاناً مقصوداً في تدمير التماثيل والنصب التذكارية، وتخريب الجداريات والمجسمات تدميراً وتخريباً متعمدين، ليس آخرها تحطيم تماثيل الحكيم والشاعر أبي العلاء المعري، في مدينته معرة النعمان. كذلك سرقة رأس تمثال عميد الأدب العربي طه حسين من مدينته التي وُلد فيها، ووضع النقاب على الوجه السافر لتمثال ام كلثوم في مسقط رأسها أيضاً.

ولا يقتصر الاعتداء على الرموز الفنية والثقافية الذي يشغل بال المتأدبين. إنما يتعداه إلى تماثيل الزعماء والقادة والحكام الذين أقل نجمهم، وانحسر سلطانهم ونفوذهم في بلادهم. فالشائع عند الشعوب إزالة تماثيل سياسيينها، لاسيما الطغاة والمستبدين منهم، كمحصلة مألوفة يستوجبها التخلص من آثارهم، والتطهر السياسي المعنوي والرمزي عقب الانتفاضة أو الثورة عليهم، أو الانتقال من حقبة إلى حقبة. وهذه الخطوة تُعدّ بادرة طبيعية لقطع كل صلة مع الماضي، والتحرر من ذاكرة الخوف، ومن الغبن والظلم والاستبداد، وكل ما عاناه الناس على مدى عقود طويلة، مما تمثله هذه الأشكال الماثلة أمام أنظارهم.

وفي حين أن المفكر أو الفنان لا يَدّ له في صنع تماثله، وإنما يأتي تكريماً له في حياته أو بعد وفاته، فإن الحاكم أو الزعيم يحاول في المتحونة أن يُشع، وهو

حي، رغبته في تخليد نفسه، واستمراره من خلال صلاة الحجر وديمومته. بل تدل هذه التماثيل أو النصب على مدى بسط نفوذه، وعلى قدرته على فرص الوثام والسيطرة. وإذ تحتل هذه الرموز الشاخصة الميادين وساحات المدن الكبرى، إما لتمثل شكلاً من أشكال الهيمنة المعنوية على أفكار الناس وخيالهم، وعلى رقبة يتحليها المواطن الوجل والمقموغ منبئة من عيني الحاكم الساهر على الفضاء العام تماثيل أقيمت لتمجيد الطغة وتعظيمهم، لا سيما أن النصب التذكارية توفر عنصر البقاء الذي يفترق إليه العمل السياسي دائماً، ونوحى بالمشاعر السامية النبيلة، وتعتبر عن القيم المطلقة. ونجد أصول هذه المعاني كامنة في البنية الميتولوجية السحرية، والتي تشكل صورتها المنحوتة وفق حاجات الديانة، أو الفكرة اللاهوتية، قبل أن يُعاد توطينها في خدمة الغاية السياسية والإيديولوجية الدنيوية.

السيطرة المعنوية

وقد غالى الرئيس الأميركي جورج بوش، في الأيام الأولى من احتلاله بغداد، بأهمية ما يمثله نصب الرئيس العراقي صدام حسين في ساحة الفردوس، من رهبة وتوحيش أراد إزالتها بالإيعاز إلى جنوده بإزالة التمثال. وكان منظرأ غريباً في حدوثه، وفي دلالة على هذا الانقلاب النفسي الذي حصل في قلوب العراقيين، حين حطّموا التمثال ودحرجوا رأسه على الأرض، وداسوه بأرجلهم، وضربوه بأحذيتهم. حدث تحول رغم عفوية العديد من المشاركين فيه، إلى مشهد مسرحي استعراضى هدف إلى إسقاط هيئة صدام حسين معنوياً ورمزياً، قبل أن تنهار هيئته واقعياً، وتُسبّح فيما بعد تماثيل الزعماء السابقين والتاريخيين وتُسرق محتويات المتاحف. كذلك عمدت الثورة الشعبية في سورية في اللحظات الأولى من نشوبها، إلى تحطيم السيطرة المعنوية التي مثلتها في أذهان السوريين نصب الرئيس السوري حافظ الأسد، لعقود طويلة من حكم بلاده. فكانت حركة الناس البديهيّة تدمير تماثيل الأشهر والأضخم في مدينة الرستن الذي وصلت إليه أيديهم، رغم تخصيص عدد من الجنود لحراسته.

عديدة هي الأسباب السياسية التي تكمن خلف عملية هدم النصب وتدميرها، لا سيما حين تمر البلدان بثورات وانفضاضات وتحولات من عهد إلى عهد، كما هو حاصل اليوم في البلاد العربية. تحولات تستدعي بالطبع إلغاء ما سلف، وإقامة اللاحق من رموز وشعارات وأيقونات وإيديولوجيات. فلقد ذكرت الوكالات أن حترالاً عسكرياً ليبياً دمر النصب التذكاري الذي أقامه العقيد الليبي معمر القذافي تكريماً للزعيم المصري جمال عبد الناصر، لا شيء إلا لأن عبد الناصر كان في نظر القذافي القدوة والمثال. كما طلب أحد الفقهاء العراقيين، على سبيل المثال، إزالة تمثال أبي نواس لأنه فارسي محوسي، على ما يذكر رشيد الخيون

وفي لبنان أزيلت تماثيل مثلت الفترة السياسية السابقة، ورفعت مكانها الصور والأنصاب والمجسمات البديلة في عملية تنظيف وتطهير واستيلاء على الأرض. وكانت القوى الإسلامية الأصولية السنية والشيعية هي السبّاقة في هذا المضمار، حيث وضع إسلاميو الشمال عبارة الله في ساحة عبد الحميد كرامي بدلاً من صورة الرجل. وأزال حزب الله تماثال عبد الناصر في ساحة برج الراجطة المسماة باسمه، واستبدلها بصور زعمائه الدينيين وشهدائه، وكذلك أزال تمثال الزعيم المصري المنصوب على مدخل بعلبك، ووضع مكانه مجسماً للقدس. كل هذه الاستبدالات ذات دلالة معبرة عن تدهور أو اضمحلال الحقبة الناصرية والقومية، وصعود التيار الديني الذي يمثله حزب الله والأحزاب الدينية الأخرى. كما كانت أنصاب وتماثيل حافظ الأسد في لبنان، قبل أن يُحمل بعضها إلى سورية، عقب جلاء الجيش السوري، تكريساً لفترة الوصاية على الدولة اللبنانية.

هلل وأسباب

يمكن للباحث من الأسباب والهلل التي من أجلها تُفثال التماثيل، وتُقطع رؤوسها أو أبعادها، بدءاً من السبب السياسي إلى السبب الديني والعرفي والأخلاقي. في حين أن الاقتصار على الخلفية الدينية دون سواها التي تعتمد على وسائل الإعلام، في تفسير عملية التدمير والهدم والتشويه التي أصابت بعض هذه

التمثيل، لا سيما تماثيل الأدياء والمفكرين والفنانين المعروفين بمواقفهم الحرة، إنما مرده عاملان: أحدهما بروز الجماعات الإسلامية في ساحات التغيير الحاصلة في العالم العربي، وما ينطوي فكر بعضها على إيديولوجيات متطرفة، أو مواقف منمّنة. وثانيهما وهو الجوهرى: العامل العقائدى الذى يحتاج إلى مقارنة متأنية، واستبصار عميق للكشف عن موقف الفكر الإسلامى المعاصر، من مسألة التصوير والتجسيم والتجسيد، وتمثل الجمال فى بُعد المادى، وسبب إثارة الدائم لمعى التجريد أو الرمز. وأستطيع القول إن المقارنة الحقّة تكشف عمق المأرق الراهس، أو الإشكالية الدينية التى ما تزال حيية الأحاديث والمثولات الموروثة التى تصطدم اليوم بفزارة الصور المتنوعة التى تبثها وسائل الإتصال، من تلفزة وحواسيب وشبكات تواصل وصحافة وإعلان، والتى تسيطر على عقول الناس. والحققة أن محاربة الصورة، أو التمثال كفرع من الصورة، ليست بدعة إسلامية فى الأصل، بل تمتد جذور هذه العدائية فى صلب تاريخ الأديان التوحيدية، ابتداء باليهودية، وصولاً إلى المسيحية التى شهدت فى عهد الإصلاح الدينى، خلال القرن السادس عشر، موجة من تحطيم الأيقونات ورسوم القديسين فى بعض الكنائس الأوروبية، بتأثير من المرجعية اليهودية وتحريماتها المشددة حول موضوع الصورة، انتهاءً بالإسلام الأولي الذى لم تسجل مرحلة الأوثان والأصنام لديه الكثير من التحفظات، لأن الجزيرة العربية لم تكن راسخة القدم فى صناعة هذه الأصنام، بل يُقال إن العرب كانوا يستوردونها من خارج الجزيرة العربية. وربما كان الحديث الذى رواه البخاري عن رسول الله: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون» هو مدار التأويل الدائم بين الفقهاء وعلماء الدين الذين ثابنت آراؤهم على مر العصور، فى تحديد الصورة أو تعريفها، أو التفريق بين أصنافها، والحكم عليها، وعلة النهي عن صنعها، أو اقتنائها، أو التأمل فيها. وبينما رخص القاضي عياض، وهو من علماء المالكية، اتخاذ لعب البنات تماثيل، مثل العرائس من الحلوى أو القطن أو نحوه، وُجد من تشدد فى التحريم. وفي العصر الحديث قارب الإمام المتنوّر محمد عبده القضية بموضوعية، وتفهم طبيعة الصورة ودور الفن عموماً،

في وقت تبدّلت فيه أحوال العصر وظروفه، وابتكر عبده مقارنة لطيفة بين الصورة المادية والصورة الشعرية. حيث الشعر ضربٌ من الرسم يُسمع ولا يُرى، والرسم شعر يُرى ولا يُسمع. والصور والتماثيل ليست في كل حال، مظنةً لعبادة والتبرّك، ولا هي شاعلة عن الله، أو ممهدة للإشراك به. فنحن لسنا قريبي عهد بالوثنية. أما السلفية اليوم، فهي ترتدّ إلى ما دون منطلق التطور التاريخي، وتخرج عن واقعية المجتمع وعقلايته، وعن إدراك أهمية ما طرأ على وظيفة الصورة وطعنها في هذا العصر، وما تفرّع منها. والسلفيون إنما يعتدون على التماثيل لأهمهم يجردونها من بُعدهما الفني، ولا يرون فيها إلا عمقها الديني، وهذا دأبهم في مقارنة الأدب والفنون والتاريخ البشري. فهم لا يجدون أمامهم إلا هذا الجانب الديني الوحيد، ولا يحركهم إلا هذا الهجاس الذي يتحوّل إلى عصبية قاتلة. فقد أصمّوا الأذان عن كل من نصّحهم، بمن فيهم الفقهاء الذين يتعاطفون معهم، بعدم ارتكاب حماقة تهديم تحفة عالمية، مثل تمثال بوذا في دميان، الذي احتضنه الأفغانيون أحقاداً طويلاً، واحتضنوا عُبداه من البوذيين، قبل أن يهيمن عليهم الفكر الطالاباني، وقبل أن يسيروا في ركاب المَلا عمر وفتاواه المدمّرة. فالنحتات في منظورهم اللاتاريخي عابدة ينحت معبوده على صورة وثن، وليس فناً ينحت في الحجر إحساسه بالجمال. ولا تقف ثورة السلفيين على تحطيم التماثيل، وإنما أيضاً على تهديم الأضرحة ونبشها، وتهديم المقامات والمزارات الدينية، وعلى الدعوة إلى هدم الأهرام وتماثيل الفراعنة، وكل ما عجز عنه عمرو بن العاص أو أبقاه قائماً. وموقفهم من النحت أو الصورة، لا يختلف عن موقفهم من المسرح والسبينا والموسيقى والغناء وفلسفة الجمال، ووظيفة الفنون الصرية وأساليبها وغاياتها.

وفي هذا الزمن الراهن الذي تبدّلت فيه الأخواق والأمزجة والاتجاهات الفكرية والجمالية، ما عادت وثنية العصر في ححوارة المنحوتة، بل في المال والمناصب، وفي الهوس بالسلع والاستهلاك، وفي عبادة المُمثلين السينمائيين الذين أصبحوا في نظر المشاهدين أصناماً مؤسطرة، وباتت هوليوود مصنع الآلهة

المحدد؛ من آفا غارنر إلى إليزابيث تايلور وصوفيا لورين ومارلين مونرو وبريجيت باردو وأنجلينا جولي، إلى مارلون براندو والآن ديلون وسواهم، ممن يصاهون الهة اليونان والرومان، لما يتمتعون به من ألق وجاذبية، وما يمثلون من شباب وحمل خالدين وبات هؤلاء وقد احتلوا أفئدة أجيال من الشباب والشابات وسطاء جددًا بين سماء الشاشة والأرض، وبين عالم الأحلام الخيالي وبين الحياة الدنيا، على حدّ تعبير إدغار موران.

الولادة النورانية

النور هو الانجاب

كثيرة هي المرويات الإسلامية الشيعية التي حفظتها الذاكرة وتداولتها كتبهم التراثية مثل: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الإئمة الأطهار، ونبات الدرجات، ومشارك أنوار اليقين، وعلل الشرائع، ومعاني الأخبار، وغيرها مما لا يُحصى. وأصبحت هذه المرويات، بما حملت من دلالات عن تشكيل الفضاء التخيلي الشيعي، وأرباطاته البنيوية بضغط المحيط التاريخي القومي الذي واجه تمدد الشيعة، وأحبط سعيهم إلى استرداد حقهم بالولاية على المسلمين. وذ تناول طائفة رواية منتخبة من المرويات والأخبار، فإننا نفرق عن الموقف الفقهي الذي يحملها على التأويل والتخريج، ويخوض في صحة الإسناد وشروط الرواية، وعدالة الرواة، وفي تصنيف المحدثين والقصاصين، والتفريق بين الحديث الصحيح والحديث الفاسد. ونختلف عموماً عن المنحى العقلاني للمفهاء الشيعة الذين كانوا إذا ما صادفتهم رواية، عرضوها على الكتاب والعقل، فما كاد متافياً لحكم العقل، أو منافياً للكتاب بما لا يمكن الجمع بينهما تركوه. فالأمر نحمله هنا على وجه آخر مجازي، وننحو إلى دراسة حيز المعتقدات الشيعية لتعرية نظام الصور المتخيلة التي تتخذ سمات العلامات والآيات والرموز العجبية والمدهشة والمخالفة للعادة والمألوف، والمخارقة لمجاري الطبيعة، فالحيال الرمزي هو

حريص من الصور تحمل في ذاتها معنى لا يمكن البحث عنه خارج الدلالة المحتملة. ونالاً فإن المعنى المجازي لا يقل دلالة عن المعنى المباشر والحقيقي.

وفي الرمز المكوّن للصورة الذي يستمد بعض أشكاله وتجلياته من العالم المرئي، ثمة تجانس بين الدال والمدلول داخل دينامية منظمة لها. وبوجود هذه الدينامية لا تعود المخيلة كوظيفة رمزية، تمثل انتقاصاً من قيمة العكر، أو تشكّل ما قبل تاريخ المعرفة الصحيحة، بل إن المخيلة تغدو عاملاً هاماً في التوازن النفسي الاجتماعي. وسنكشف كيف إن الآلية التخيلية عند الشيعة تعمل وتؤسس فضاءها، على بعض السمات الأخلاقية والعلمية التي عرفت عن الأئمة، فتنتج كوكبة من الرموز أو سلسلة من الصور العريقة التي تشكل الأنماط الأصلية «Archetypes» المستقرة في اللاوعي الجماعي، والتي تحددها عملية التفاعل الطردّي بين حركة المخيلة الشيعية التي ترى أنها مغبوبة، والحقل المعادي، فتخلق صرياً من التشكيل التصعيدي «sublimation» أو الأبدال التعريفية التي توظّف للإستعلاء على الواقع القهري. ونجد ترجمتها في معين من الصور التي تنظم في وحدات أساسية، تنبني حول الرموز النموذجية للنورانية والعلائية، وتشكل النسيج الوجداني الذي يرسم للأئمة صوراً من الكمالات فوق الطبيعية، وينسب إليهم أفعالاً خارقة.

فقد استمدت تيارات صوفية بعض هذه الصور لتشكيل جاذبيتها الخاصة. وتحقق هذه الصور المشبعة بالطهرانية والنورانية الرغبة في التغلّب على المعوقات الواقعية، وتغطي الانجرافات النفسية ومشاعر العجز والقصور التي عانى منها المجتمع الشيعي. وتميّز بالمقابل عن رجائه القادم وامكان خلاصه، ونوفه إلى السمو الروحي. من هنا نرى البطل الإمامي في هذه المرويات كلي القدرة، جبروتي الفعل، يقهر كل سببية أو حتمية خارجية، ويسخر الإنس والجن وظواهر الطبيعة، ويكلّم الحيوان. ونعمل مثل هذه الصور على «مقلنة» البطل والإحتماء به، وتلقى الرعبات اللاواعية الإشباع المقتّع والرمزي لها في هذه المرويات،

وتحدم بوظيفتها التضريبية اتزان الفرد، وتحقيق أمان الجماعة، وتعبد اليه الشعور بالأمن والاستقرار. والمأثور الشيعي باحتفائه بهذه الصور التعظيمية للأئمة، إنما تشكل رموزه رموزاً كونية نموذجية، وتتبع مسارها، وكأنها تنويعات على نموذج، أو نماذج أصلية ثابتة في الذهن البشري، تشع دلالاتها واحتلاف الثقافات والعصور والظروف. وأبرز النماذج التي تدور حولها طائفة الأخبار والمرويات صورة النور.

الأنوار السابحة

ولغة النور شائعة في الأحاديث النبوية والآيات القرآنية، إلا أنها في المأثور الشيعي المفصل الذي تتقاطع عليه طائفة الرموز والدلالات، أو تُشتق منه، وتتنسب إليه انتساب الفرع إلى الأصل. وجاء في هذه المرويات أن الأئمة كانوا قبل خلق السماء والأرض والهواء والماء والبشر أنواراً يسبحون الله، ويسمعون له ويطيعونه. ولما أراد الله بدء الخلق فتق نور محمد فخلق منه العرش، ثم فتق نور أبي طالب فخلق منه الملائكة، وفتق نور فاطمة فخلق السموات والأرض، ثم فتق نور الحسن فخلق الشمس والقمر، ونور الحسين فخلق الجنة والحدود العن. وهذا التصور يطابق ما جاء في العديد من المعتقدات الدينية من أن النور هو المصدر الأبدي للحياة. ففي الكتاب الروحي الهندي satapatha brhamana أن النور هو الإنجاب. وفي معظم مصنفات الأويانيشاد موضوعة ثابتة، هي أن الوجود يظهر بالنور الصافي. وبوذا في الديانة البوذية هو «المضاء» الذي يظهر في صورة لهب أو برف ناري.

والعالم النوراني هو عالم المثال ورمز الحقيقة العليا، ومن الأساق الاستعلانية الدالة على الطهارة والصفاء والتجرد والروحانية. ويتماثل المنير والمضيء بالسموي. والنسق النوراني يعارض نسق الظلمة، وشبه الوجود بالنور والعدم بالظلمة. وقد جرى الاصطلاح الفارسي على تسمية كل روحي لطيف سوراً «ميوك» وكل مادي كثيف ظلمة «جيتيك». والنور عامة شكل طرفاً في معظم

الثانيات: النور والظلمة ونظائرهما: النهار والليل، اليانغ والين، اليقظة والنوم كما مثلت الأنوار المشرقة أفتوم القوى السماوية الخيرة التي تهزم الليل والقوى الشريرة. وكان الأبيض بما فيه من طاقة مضيئة لون الآلهة السماوية التي عبدها الأولون، ورمز صانعي المعجزات والكهنة، ولون الفضاء الوجداني الإنحطاطي الذي يدخل اليه النَّسَّك والعارفون.

واعتمدت بوذية (الماهايانا) أنَّ الروح منوَّرة بطبيعتها وعُدَّت معادلة الروح = السور من المميزات الأساسية في التجربة الدينية التيبية. وفي تقاليد دينية قديمة أن البشر كانوا في البدء بدون شهوات جنسية، وإما بتكاثرون بدخول النور إلى رحم الأنثى فينيره ويلقحه. وكانت الغريزة الجنسية تُشبع بالظر فقط. وفي تعاليم (الأغاثا) اليهودية إنَّ ثَمَّة (نوراً أولياً) وُجد قبل نور الشمس بزمان طويل، وهو على صلة وثيقة بالإنسان الروحاني أو النوراني الأول الذي سبق خلق آدم الجسماني. وقد حجب الخالق هذا النور إلى ما بعد جيل الطوفان، وجيل الشتات (الدياسبورا) لما سيفعلان من قبائح وشرور. وهو سيعيد النور الأولي، في نهاية الأزمان، وتحديداً في العهد المسيحياني المنتظر.

إكليل الفراعنة

وإذ اتخذت الولادة النورانية أبعاداً صوفية وفلسفية، عند العديد من المتصوفين المسلمين، وخصوصاً عند ابن عربي، والسهوردي صاحب فلسفة الإشراق، فإن الأبطال الصوفيين وأصحاب الكرامات كانوا يُرجعون أنسابهم إلى النبي محمد، عر الأئمة، إضافة للصفة النورانية على خلفهم، واستقطاباً للفصائل المبعثة من هذا السبب كذلك تناسلت في المخيلة الشعبية الصور الدالة على استنساخ المدأ النوراني، وعاملته بوصفه «الباب إلى عالم الروح». فالأنوار تسبق ولاية الإمام على الارض. فإذا كانت ليلة المخاض، ظهر في البيت نور كذلك يزهر وجه فاطمة في النهار ثلاث مرات بالنور، عند كل صلاة، وتبيص حيطان

المدينة من سنا وجهها صباحاً وتصفّر ظهراً، وتحترق عند الغروب. ويهده الكاية تماثيل المخيلة، بين صورة الوجه، والقرص الشمسي.

وتنحو الرسوم والتساوير الشعبية الشائعة هذا النحو من التمثّل، فتصور الإمام علياً بين ولديه الحسن والحسين، وقد أحاطت طفاوة نورانية حول رؤوسهم. وتظهر أحياناً على شكل أيقونة دائرية راتجة في إيران، يحيط بها اثنا عشر إماماً. في مركزها النبي محمد وابنته فاطمة، وتندرج تحت الكوكبة الرمزية للسماء والشمس. وكان رجال الكهنوت من عابدي الشمس المصريين يحلقون رؤوسهم على شكل إكليل ليمثلوا مع معبودهم الشمسي، وغالباً ما يعمل المصوّر الشعبي على استمداج ما ينبعث من الطفاوة من طاقة روحانية، ويحولها من محيط الوجه إلى الوجه نفسه، فيشع في ذاته.

وتعزل المعتقدات الشيعية أم الأئمة عن الدنس، وتطهرها من الطمث. ففاطمة هي البتول «التي لم تر حُمره قط» أي لم تحض، ولم تلوث بأي قذارة دنيوية تُفسد نورانيتها، أو تقسح في طهارتها الجسدية وعفتها. ودم الحيض هنا هو نجس. وترتبط المادة الشهرية، في المخيال الشعبي بالخطيئة والسقوط والرموز الظلامية (المياه المشؤومة والخطورة). وتثير التفرز والإشمزاز. وتطهر فاطمة من الطمث (الخارجي) بقصد به محو الإثم عنها، أي التطهر الداخلي الباطني من كل رجس، وطهارة سريرتها، والترفع بها عن أي شُبّه، أو نروة جنسية لا تليق بنورانيتها. ولا بطهارة طبيعتها ومادة خلقها، وانقطاعها عن الطمث تحرّز من رتبة الزمن ودورته، ورمز لسيطرتها على جسدها الذي لا ينقص، الجسد الذي نتج عن لقاح سماوي، واتخذ صورة نفاحة من تفاح الجنة، أطعمها الله لرسوله حين أسرى به إلى السماء فصارت نطفة في ظهره. وفي رواية أخرى، أنها سفرجلة انفلقت. وكذلك زواجها من علي زواج سماوي. ميثاق إلهي باركه الله وأشهد عليه ملائكته، فهو «زواج النور إلى النور» وفق كلام الصدوق. وفي «ياصبع العمود» إنّ الله أشهد على زواج علي وفاطمة أربعين ألف ملك من ملائكته المقربين الذين

اصطلموا صفوفاً في الجنة، وأوحى إلى شجرة الطوبى (من شجر الجنة) أن انثري على الحور العين الدرر واليواقيت فثرت عليهن، فابتدر الحور يلتقطنها، فهن يتهادين بها إلى يوم القيامة. فالزواج لا يهبط هنا، إلى حدود الطبيعة الإنسانية المحلقة، إنما يسمو إلى مستوى السر المقدس، متجاوزاً العلاقات الحسدية والهبة الحسية الإيروسية الدنيوية، لتحقيق المشيئة الإلهية، والشهادة على إرادته الأرية.

وكما رُوج الإمام عليّ في أعلى السماوات «ولم يُزوّج أحد من خلق الله عز وجل، في ذلك الموضع غيره»، كما يقول الصدوق، فإن أسماء الأئمة هي الأخرى، هبة لُدنية، أهداها الله عبر جبرائيل إلى رسوله في خرقه حرير من ثياب الجنة، فهذه الأسماء ليست خياراً بشرياً جُزافياً، إنما هي موقوفة من عند الله، كأسماء سماوية مسبوقة، قبل ولادتهم، أو تجلياتهم الأرضية. وقد رآها آدم مسطرةً بالنور عندما رفع طرفه نحو العرش الإلهي. فظاهرة المولد تناسب أيضاً قداسة الاسم. والاسم مشتق أيضاً من أسماء الله الحسنى. فإذا سأل آدم عن الأسماء المكتوبة على فوائم العرش السماوي، قال تعالى: «أما الأول فأنا المحمود وهو محمد، والثاني فأنا العالي وهو علي، والثالث فأنا الفاطر وهي فاطمة، والرابع فأنا المحسن وهو الحسن، والخامس فأنا الإحسان وهو الحسين، كل يحمد الله عز وجل». وهذه الأصرة بين الله تعالى والأئمة، لا تقتصر على اشتقاق الأسماء أو الألقاب، إنما تتعداها إلى ما هو أبعد، إلى أن يغدو الأئمة بأسمائهم المكمّمة تجليات الذات الإلهية ومرة صفاتها. فهم أذنه السامعة وعينه الناظرة ولسانه الناطق. وهم «وجه الله في الأرض يتقلبون بين أظهر الناس».

الآلهة المسلّحة

والعلائية الورتانية مسلّحة دوماً، كما يقول جيلبير دوران في «سرى المنحجب الأسريولوجي» فوميص الشعاع يستحضر في الذهن صورة السلاح القاطع الذي يفصل بين النور والظلمة، بين الخير والشر. ومعظم الأرباب السماويين والأطال

الأسطوريين والمؤلهين يُتقنون فن استخدام الأسلحة والصواعق الكونية. مثل إندرا الفيدى، وتور الجرمانى، ومارس الأثينى. والسيف من أدوات البطل ولوارمه، مثل الحصان المجنح والخاتم السحري والعصا السحرية والعشب السحري. لكن السيف بالتحديد سلاح القادة المبرزين والمميزين بجراتهم وشجاعتهم. يقاتلون به الوحوش والصوراري البدائية، وينزلون كل القوى السديمية والفوضوية التي تعيثُ فساداً وتخریباً في الكون.

والسيف يتعلق بالعبادة الشمسية القديمة، حيث يمثل تصلة شعاع الشمس، ويوحى بالسيادة والقوة والذكورة. وهو المحور الشاقولي الذي يربط السماء بالأرض على عرار العمود الكوني. وسيف الإمام علي من هذا الصنف، ذو هالة سماوية «نزل به جبرائيل من السماء لمقاتلة الكفار، وهو الذي نادى به مناد من السماء: لا سيف إلا ذو الفقار».

وإذا تقاطع في صورة الإمام علي نموذج البطل ونموذج الحكيم، فلأنه يجمع القوة الجسدية إلى القوة الروحية، والقوى الأرضية إلى القوى السماوية. ولذا يحمل سيفه ذو الشفرتين مدلولاً مضاعفاً ومقدرة مزدوجة، فكما يقتص من الكافر، بذود في الآن عينه عن المؤمن، فهو سيف العدالة والانصاف. وغالباً ما ارتبطت رمزية السيف بمود الميراث، القائم في الوسط، والذي يفرق بين كفتي الخير والشر، النور والظلمة. وأحياناً أخرى، ارتبط السيف بالكلام القاطع ويحتل سيف ذو الفقار في معظم التصاوير الشعبية مكانة مرموقة، ولا تخلو صورة للإمام علي منها. فهو يشهر سيفه في مواضع، أشهرها ضربته لعمرو بن وُد العامري، أحد كبار فرسان العرب يوم الخندق. ويقل المأثور الديني عن لسان النبي محمد قوله: «قتل عليّ لعمرو بن وُد أفضل من عبادة الثقلين». كذلك يذكر شاعر لعبيبي في كتابه «تصاوير الإمام عليّ» أن ثمة صوراً حتى اليوم للإمام علي في تونس على الرجاج تمثله وهو يقتل الغول. (ص173). وربما استوحاهما الصيوان الشعبيون من صور شائعة للخضر (مار جرجس) وهو يقاتل النيس أو الوحش الصاري الذي يرمز إلى الشر والحلب، ويمنع الخصوبة والحياة عن الأرض

الجسد المنتزه

وتذكر المرويات الشيعة دائماً بأصل الإمام السماوي وإن ولد من رحم ديوبي. ومنها: إنه عند ولادته بقع مختوناً مقطوع السرة.

أما الختان فطقس تطهيري. مارسته أديان وشعوب عديدة وحُفّ قديماً بالأسرار الدينية. وتعلّق في اليهودية بفكرة الخلاص. والإمام المختون يشبه السيدة فاطمة المبرّأة من الحيض. ولما كانت ولادة الإمام الأولية ولادة نورية سابقة، على وجوده الأرضي، لأنه من أرومة المخلوقات السماوية العلوية فوق البشرية، فولادته مختوناً تدل على سابق طهارته، قبل أن يتجلّى في مظهره الجسماني الكثيف. كذلك لقطع الشّرة دلالة على انقطاعه عن تسلسل الأجساد الأرضية والأصلاّب البشرية، وأولوية خلقه الروحي النوراني، وانتمائه إلى سلالة ومنزلة أخرى أعظم شأنًا ومقاماً.

ومن هو في هذه المنزلة نهبط إليه الملائكة فلا تفارقه، فهو من الطينة النورانية عينها. ومن الموطن السماوي نفسه. وترى المخيلة الشيعة بين الغيتين: الملائكة والأئمة، أوامر قرابة، تشبه ما هو كائن بين الأصدقاء والخلان، حتى إن الملائكة لتمرّ بأجنحتها على رؤوس صبيانهم فيسقط ريشها، وتزاحمهم على نمازهم [=لوسائد الصغيرة يُنكأ عليها أو الطنفسة فوق الرحل].

إنّ نزول الملائكة إلى الأئمة وطول معاشرتها لهم، يخلق تطابقاً بينهم فيبادلون الأدوار، ويتحول واحدكم إلى الآخر. فكما أن الملائكة تهبط إليهم على الأرض، يُشرّج الأئمة إلى السماء كل يوم جمعة، ولا يعودون إلا بعلم مستفاد. وفي روايات أخرى؛ بعلم مُستطوف. فكان ما يحصل هو حذلية الصعود والهبوط في رحلة الذات ومكاشفتها، وهو التواصل بين السماء والأرض. ولعل هذا الصعود والنزول بين السماء والأرض يفتوب من فكرة الطيران السحري الشاماني وكان اكتساب هذه القدرات مقتصرأ على الكهان والسحرة والحكماء. حتّى كان الشاماني ينسلّ حذعاً أو سلماً أو داليه تقع رمزياً في وسط الكون أو

محوره، ويستطيع بوساطتها أن يقترب من السماء، ويعيد إحياء العلاقة المنقطعة بين العالم الأرضي والعالم السماوي. ويُعدّ الطيران السحري وسيلة للتحرر من الشرط الإنساني والطبيعي، واستحواذاً على قدرة فاتكة الطبيعة، وانتقالاً من عالم المادة إلى عالم الروح. وتصادف التقليد نفسه في الصين، حيث الإمبراطور شوان يقدر، حسب الأسطورة الصينية، على الطيران. وكان هوانغ تي يرقى إلى السماء على ظهر نين. وقد نجمت عن هذا التصور رموز عديدة في كثير من الأدب والفن والعقائد، مثل تصوير الإله، أو الشخص المؤله برأس طير أو بجناحين، كما في مصر والهند. كذلك شيع فكرة الروح الحضور، في الديانة المبرونية. وصعود الروح عبر السماوات ظل فكرة شائعة في الغنوصية منذ القرنين الثاني والثالث الميلاديين، وأطلق التصوف اليهودي على هذا السفر الإنشائي الصعود إلى «الميركبا» أي إلى عالم العرش ومكان ظهور العظمة الإلهية. وإزاء حركة الصعود هذه المقابلة لفناء الذات، حركة الهبوط المسماة «النزول من الميركبا» المتزامنة مع اكتشاف الذات مجدداً، وهي تمثل بروحية جديدة. (راجع: *histoire de la mystique juive* ernest mullier ص 35) وفي المأثور العرفاني الشيعي: «إن من انفتحت عين بصيرته الملكوتية والمثالية لرأى بأنه مستقر على أجنحة الملائكة، وأنه يطوي المسافات بفضل تأييداتهم» كما يقول الإمام الخميني، في شرحه الأربعين حديثاً.

وفي الإناسة العربية يربط البطل الصوفي بين عالمي الملك والملكوت، والدين والآخر، والشهادة والغيب. وهو يتجاوز ذلك التقيض، فيوحدهما في سلوكه، ويزاوجهما في بطولته، ويوحد بين الإنسان والله، والمحلول والمعلوم، والواقعي والمرجو، والظاهر والباطن، والمرئي واللامرئي.

ويدلّ وقوع الريش من أجنحة الملائكة، على ما يمثل الريش من عصر أثيري شفاف ذي مصدر سماوي، على رموز الاستعلاء والتحرر من الثقل المادي وإكليل الريش يماظر الإشعاع الشمسي. وكان كهنة المايا يتدثرون

معاطف مزينة بالريش اكتساباً للقدرة، وتقليداً لسلطة إلهية. ومن لديه أو في يده ريش، فلأنه محل تأييد ولطف ملكوتين.

وفي معظم التقاليد الدينية يدلّ الريش على الروح. فالروح «مجنحة» على صورة حمامة، أو أي طير آخر. ومن يمتلك الريش أو الأجنحة المصنوعة منه، يفلت من جاذبية الأرض وعلاقت المادة، ليصعد في السماء العليا، ويحقق الاتصال بعالم الملكوت.

أدوات القدرة

وتمنح المخيلة الشعبية الأئمة أدوات القدرة على اجتراح المعجزات الروحية والمادية. فمن بين ما توارثوه من الأنبياء والأوصياء السابقين: عصا موسى، وخاتم سليمان، وعندهم مثل التابوت في بني إسرائيل.

أما العصا فتربط بالأنساق العمودية الإرتقانية، وهي من وسائط الوصول إلى السماء، وقد لعبت دوراً هاماً في العديد من الديانات القديمة، وعُدّت من رموز الهيبة الإلهية والفعالية واستبدلت أحياناً بالصولجان. وتمثلت في الشعائر المصرية ومواكب الفراعنة، حيث كان الملوك يرفعون العصا عالياً في أيديهم أثناء المعارك لتزودهم بالقدرة الإلهية، أو ليعاقبوا بها المذنبين، أو بطردوا الشرور، أو يضربوا بها الأرض لإخضاعها، ويجتروا بها الكرامات، ويعبروا بها البحار والأنهار.

وخاتم سليمان هو الآخر ذو مصدر سماوي، تعزو إليه المرويات الإسلامية، أو إلى من يلبسه المقدرة على استحضار ما يشاء من الحيرات، وتسخير الجن. ومن يملك الخاتم يخز على الكنوز والسر والحكمة.

وتُرى إلى تابوت بني إسرائيل قوة لا تقاوم هي قوة الإله الذي يسكه ويحفظ فيه إساء من المزمّ (الطعام المجاني) واللوح الوصايا التي برلت على موسى، وعصا هارون. ومنبع قوته وقداسته، من اعتباره مسكن الروح الإلهية وحاء سكن «يهوا» التابوت في البداية بالجسد، ونحوّل تدريجاً إلى حلول بالروح

والنور، ثم إلى حلول بالاسم. وكان موضع التابوت في قديم أقداس الهيكل يحرسه الكهنة. ويتقدم في المعارك المحاربين لمباركتهم ومؤازرتهم في حروبهم

ورث الأئمة إلى هذه الوسائط، علم أسرار الحروف. وهو في المأثور العربي الإسلامي، من أبواب القدرة التي يمنحها الله لصقوة علمائه وأوليائه. والأئمة هم ورثة علم آدم وجميع الأنبياء، وعندهم علم البلايا والمنايا وأنساب العرب. وأوتوا شرح الكلمة وفصل الخطاب، ولديهم أيضاً الصحف التي دُرِّن فيها أسماء أهل الجنة وأهل النار، ويعرفون الإضممار وحديث النفس، ويتكلمون الألسن كلها، ويعرفون منطق الطير والحجوان. وأهم هذه العلوم «اسم الله الأعظم» وبه يمتلكون المعرفة العليا. المعرفة السماوية النبوية المحتجبة عن سائر الخلق، والتي يضطلع الإمام وحده بأعبائها، فيحتفظ بالأسرار الإلهية والمعنى المستور للأسماء والصفات. ولا يُنشي بها إلا لمن هو قادر على صيانتها، وتحديداً إلى «المتكِّنة قلوبهم» فحديث الأئمة «صعب مستصعب لا يحتمل إلا ثلاثة، نبي مرسل أو ملك مقرب، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان» ومن كذب الإمام كذب الله فوق عرشه. إذ جاء في «بصائر الدرجات» لمحمد بن فروخ الصفار، وهو من أصحاب الإمام الحادي عشر حسن العسكري: «عن أبي عبد الله (ع) قال: لا تكذبوا (بحديث أناكم عنا) أحداً فإنكم لا تدرون لعله من الحق فتكذبوا الله فوق عرشه».

فالمعرفة غير قابلة للكشف لأي من الناس ولا يمكن سبرها أو الإحاطة بها، أو بمعناها الباطني إلا من خلال الإمام الذي يضيء النور في قلبه. فاعلم نور في القلب. والعلم الباطني محفوف بالصعاب، لأنه متصل بالعلم اللدني وكلام السوحي الثفيل. ومن يملك حرفاً من حروف «اسم الله العظيم» تُذلل له الدنيا وتضع له السنن والقوانين. «فقد تكلم آصف بن برخيا بحرف واحد وحسب الله عر وجس الأرض ما بينه وبين عرش بلقيس، حتى تناول السرير، ثم عادت

الأرض كما كانت أسرع من طرف النظر. أما الإمام علي فكان يملك اسم الله الأعظم على اثنين ومبعين حرفاً من أصل ثلاثة ومبعين حرفاً. وكان مع عيسى ابن مريم حرفان يعمل بهما، ومع موسى أربعة أحرف، ومع إبراهيم ستة أحرف، ومع آدم خمسة وعشرين حرفاً، ومع نوح ثمانية.

والوقوف على الكلمة الإلهية أو التلفظ بها، كما ترى معتقدات دينية شتى، تصفي القدرة المطلقة على من يعرفها أو ينطق بها، وتمكنه تالياً من التحكم في ظواهر الطبيعة وسننها ففي ملحمة «كاليفالا» يحوز البطل الحالد «فايا مونين» الحروف لسرية فيمتلك القدرة والقوة. وتكمن أهمية إنشاء «المانترا» في الكلمات الدينامية والتعبير السحرية التي تسيطر على الكون من خلال الكلمة. وهذا التماثل بين القدرة السماوية الكلية، وبين استعمال الكلمة واضح جداً في ثقافات متباعدة، مثل الهندوسية والبامبارا. والكلمة في الموروث العربي قراءة لأصواتها، وتدبراً لحروفها المكتوبة طريق ملكية للروح إلى عالم اللاوعي في الذات العربية، كما يرى علي ريعور. ولم تنفصل علوم الكيمياء عند شخص مثل جابر بن حيان عن استخدام مثل هذه التصورات الحروفية. وأفاض العرفانيون في تأويل الأحرف حتى شكلوا مدونة واسعة لتعكيك شيفراتها، ورأوا أن حصول العلم الحقيقي موقوف على الإطلاع عليها.

السحابة الناطقة

ولم تخرج الولاية، وهي نواة التخيل الشيعي، عن مدار التصعيد والاستعلاء، حتى غدت في الروايات الشيعية أمراً تكوينياً سابقاً على وجود العالم، ومن أصل هذا التكوّن. بصفتها أمانة إلهية يحملها العالم الأسمى والعالم الأعلى، العضوي والروحي، الإنسان والحيوان والنبات والجماد. وسلطة الأئمة حادث، لا تضارع سلطات هذا العالم، إنما هي سلطة روحية باطنية وولاية مطلقة زماناً ومكاناً. فهي مكتوبة على قوائم العرش الإلهي قبل أن يخلق الله السموات والأرضين بالنفي عام: «لا اله إلا الله وحده لا شريك له» وإن محمداً

عنده ورسوله، فاشهدوا بهما، وإن علياً وصي محمد صلى الله عليهما، ومكتوبة على باب الجنة وأوراقها، وعلى جناحي جبرائيل، وما دار فلك ولا قامت السماوات والأرض إلا وكتب عليها مثل ذلك».

وفي المرويات أقرت السحابة بولاية علي وشهدت: «أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأنت خليفة ووصيته. من شك فيك فقد هلك، ومن تمسك بك سلك سبيل النجاة». وكتب الله على جناح كل هُدُوءٍ بالسريانية. آل محمد خير البرية. والدرّاج يصلي على آل البيت فيشع، وإذا عطش دعا على خالمهم فيروى.

كذلك الحمام والقنابر من موالهم. والخطاف يدور في السماء آسفاً لما أصاب أهل البيت، والبقرة آمنت بالنبي ووصيه. وإزاء من جاهر من الطير والحيوان بولاية علي، طيور أخرى جحدتها وأنكرتها، مثل الوزغ والرخم. وعُرضت أئولة على الجماد، فأول من أقر بها العقيق الأحمر. ففي «بحار الأنوار» إن النبي قال: «أتاني جبرائيل فقال: «تختموا بالعقيق فإنه أول حجر أقر لله بلوححادية، ولي بالنبوة ولعلي ولولده بالولاية». وقد اكتسب التختم بالعقيق فضائل جمّة، ونسب إليه عامة الشيعة كما العديد من المعتقدات الدنيّة مزاي روحية. ففي المأثور الشيعي «من تختم بفص عقيق أحمر ختم الله له بالحنس». وعزت إليه شعوب وديانات أخرى مزايًا علاجية وبفسية. فهو يعين على الولادات الصعبة، ويدرا صاحبه من عين الحسد (راجع في الكتاب: تعاريف الجسد الإسلامي).

أما من تنكب عن الأمانة وأنكر الولاية فقد فسد منيته وخبث أرومته، ولو كان من النبات. وقد جاء «أن علياً أكل بطيخة مرة، فقال لبلال: يا بلال أبعد عني هذا البطيخ. وأقبل عليّ حتى أحدثك بمحدث حدثني به رسول الله (ص) ويده على مكبي. إن الله تبارك وتعالى طرح حبي على الحجر والمدر والبحار والحيال والشجر، فما أجاب إلى حبي، عذب. وما لم يجب إلى حبي، خبث ومز. وإني

لأظن أن هذا الطبخ مما لم يجب إلى حيي». هكذا أوردتها المجلسي في كتابه «بحار الأنوار» وذهب معظم المتصوفة إلى أن جميع الموجودات هي ذات حياة وطقن ومعرفة

الولاية هي هبة للنفية سارية منذ الأزل إلى الأبد، في مختلف درجات الطبيعة ومظاهرها وتجلياتها. وهي أساس عبادة كل معبود، كما كان الحب هند ابن عربي، هو أصل العادات والاعتقادات.

يفف المثقف المتدين على وجه خاص، إزاء «بحار الأنوار» أضخم مدونة إخبارية شيعية ترمو مجلداتها على المئة، للعلامة محمد باقر المجلسي وقفة المختار المسائل، وهو يقلّب هذه المادة الغزيرة بين يديه، وهي ما تفتأ تطع في بيروت وطهران، مرة تلو أخرى دون أن يتسنى لطرف ما أن يختصرها ضئلاً بالمال والعرق، واجهاد النفس في تقصي مروياتها وأحاديثها المكررة في الموضوع الواحد والجزء الواحد مرات عدة، دون جدوى.

¹ وترداد الحيرة عندما يقرأ هذا المخزون الإخباري الهائل أو بعضاً منه، فلا يرى في جلّ متنه ما يعبر عن الأحاديث الواقعية أو المعقولة، بقدر ما يرى فيه صنيع مخيدة تشتط في خلق صور إيهامية ما فوق طبيعية، وإبتكار مروييات عجائبية إعجازية. وهو حالئذ، يتردد بين أمرين: إما أن يقبل ما صحت أسانيده، وتوفرت عدالة رواته، وغير ذلك من شروط تقليدية متعارف عليها عند المشتغلين بدينه، مثل أصناف الأحاديث ودرجاته تحسناً وتقيحاً، ومثل عدالة الرجال وتجريحهم، وسواها من مصطلحات ومفردات تمسر على غير المختص أن يخوض فيها. وهي شؤون لا يجيدها عادة إلا الفقهاء الملمون بهذا الحقل والذين تتوافر لديهم الكفاءة.

والأمر الثاني أن يُرغم هذا المتحرف على نبذ هذه المرويات طُراً، لأنها تهافت إزاء ما قرأ في ذهنه، من معايير العقلانية وضرورات التفكير المنطقي ومطوق العصر، ولا تجدي في بناء تصوره العقائدي المقبول من الآخرين. وإلحال أن هذا الموروث الإخباري لم يقاربه فقهاء الشيعة إلا مقارنة تقليدية تقوم على فحص الأسانيد ومعرفة الرواة. وبناء عليه ارتأى بعض العلماء كالسيد هاشم معروف الحسني مما وُضع من روايات أو أحاديث شيعية، خصوصاً تلك التي تنحو منحى أسطورياً، حتى في كتاب مثل «الكافي» للمكلي، وهو يُعدّ من صحاح الشيعة. كما نصح العلامة محمد حسين فضل الله بعدم قراءة كتاب «القصص العجيبة» لآية الله دستغيب، الذي رُوِّج بين الناس فترة من الزمن.

إزاء هذا المأثور الضخم من المرويات في «بحار الأنوار» لا يملك الباحث المطلع على طرائق النظر الحديثة، والمزود بأدواتها النقدية، إلا أن يقارب هذا الموروث الشعبي، ما دامت أجيال من الشيعة تتقبله وتداوله وتعتقد به. يقاربه بوصفه نسقا متكاملًا، وهو رغم تبعثر عناصره، يعبر عن رؤية جماعية تدور حول نواة تاريخية تتخذ إهاباً أسطورياً. والإهاب الأسطوري كما يَبْتَث الإنسانية المعاصرة والإناسة الدينية والخيالية تحديداً، قادر على إظهار خصائص الحدث التاريخي في أنقى حالاته وأشدها جلاء، حسب عبارة كلود ليفي ستروس.

بحار الأنوار

إزاء هذا الإرث الجماعي بمواده الأسطورية والخيالية، نوظف قاموس العلوم الإنسانية الحديثة، وخصوصاً الإناسة التخيلية وعلم النفس الجماعي، لنستخلص من هذا الموروث لا مقومات العقيدة الشيعية، كما تبلورت على أيدي علماء الكلام، وإنما لنحيط بالنسق التصوري لشكل من أشكال الثقافة الشيعية المهمشة شبه الأمية، والبيوتوية الدينية. ومثل هذه الممدونة الإخبارية في «بحار الأنوار» ذخيرة روائية أصلية مستقرة في اللاوعي الجماعي الشيعي، وموظفة للاستعلاء على الواقع القهري والغبن السياسي والتاريخي. وتتكوب

حول مظومة النور. وقد التمس الشيعة في هذا المأثور، الذي أرحت المظالم السياسية ثقلها عليه، حماية متخيلة وإرضاء وهمياً للذات الجماعية الممزقة. وشكلت شخصية الإمام علي المحور، وقد تجرّدت من عمقها الإنساني، ومن طبيعتها الأرضية لتحمل على أجنحة الموروث الحكائي والمخيلة الشعبية المضطهدة والمحبطة إلى ما فوق التاريخي، وما فوق الزمن البشري، وليشكل هذا المخزون الإخباري التخيلي حفلاً دلالياً شديد الخصوبة بصورة وأطباقه العجائبية، ومعيناً لا ينتضب من الاستهجمات المرمقة والمتوالدة، من ذاكرة تلوذ بمبدأ التشابه والتماثل. «فكما كان في الأمم السالفة يكون في هذه الأمة حدو النعل بالنعل والقذة بالقذة» [= القذة: ريشة السهم]. وتتحول. الإشارات التاريخية إلى إشارات باطنية روحية على غرار الفكر الصوفي. ولا تعود الخلافة طموحاً سياسياً، وإنما تصبو بفضل ما يسميه هنري كوربان «المخيلة الخلافة» إلى القيام بدور السلطان الروحي على البشر.

وبالفعل يتحرّر هذا الموروث الحكائي من التحقيب التاريخي المتداول، في الكتابات الكلاسيكية، وفي الفكر البراعماني، ليصوغ زمنه ما فوق الحسي مخترقاً، بروايته الإيهامية المبتاتاريخية المحكومة بعقدة الاستخلاف التاريخ القديم والواقعي، حاجباً السياسي والسلطوي، في لباس العجائبي الإعجازي. التاريخ الشيعي كما تجلوه هذه المرويات المؤسطرة والمؤدجلة تاريخ دوري، يقوم في آخر الزمان كما قام في أول الزمان. ويتسبب إلى أصل مسطور في عالم الغيب. عالم الميثاق الأولي والولاية التكوينية. وبدون هذه الوقائع الأولية والمسبقة «في السماء»، وبدون علم معاد، يكون من الخُلف الخالص أن نتكلم عن أي معنى للتاريخ والتاريخ بهذا المعنى سيرورة روحية تبدأ من ولاية آدم، بل من عالم الذرّ «عالم الخلق الأولي»، وتنتهي بدولة الإمام المهدي الشورية.

ويقوم هذا التاريخ على علامات ورموز، هي حصيلة تفاعل طردّي بين حركة المخيلة الشيعية التي تبني تاريخها التموذجي التلشيني المثالي الموجه نحو مستقبل

أحروي، وبين حقل تاريخي دنيوي معاد لها، فارغ من أي معنى ومطبوع بطابع القوة الزائلة المؤقتة. وبحصيلة هذا التفاعل تتشكل شبكة تخيلية تعيد استخدام الأساطير والمخاريق والتأويلات كمادة اسقاطية تبني الواقع، وفق رغبات هذه الكتلة الدينية المحبطة والمضغوطة، وتتمحور حول صورة البطل الإمامي المُمثل الذي يعمل على استقرار التوازن المفقود، ويقوم بوظائف دفاعية عن الدات الجمعية المقهورة والمسوبة حقوقها. فيغدو هذا الموروث الإخباري في حياة العامة من الشيعة جزءاً من نسيجهم الانفعالي والوجداني، في غياب شروط تحررهم السياسي الاجتماعي. وقد سبق لجيليبي دوران إناسي الخيال أن عدّ «بقلة الروح بما يتجاوز الحرف». لذا نرى في هذا الموروث على ما فيه من رواسب لاعقلانية واستدماجات ميتولوجية مستوحاة من الأديان السابقة، ومن التيارات الغنوصية وقصص الأنبياء والأولياء والمتصوفة، ومن إسنادات قرآنية وتأويلات باطنية، نرى استجابة نفسية عميقة لاستحضار صورة البطل والقطب النوراني السماوي الذي نهفو إليه افتدة المستضعفين المغلوبين، وقد غلّفه الموروث الحكائي بكل الرموز الاستعلائية العمودية التي تتعالق بها مفردات الطهارة والنورانية والشعشعانية، والمحمولات والصور المهيمة الدالة على السمو والفعالية الروحية والأخلاقية والإيحاءات الفردوسية السماوية.

الحمل بلا دنس

شكّلت مدونة «بحار الأنوار» الإخبارية بما احتوت من أحاديث جمعها وصفها محمد باقر المجلسي في العهد الصفوي، ردة فعل طبيعية إزاء عبود بني أمية القرقي في تدوين الحديث. وقد روى النسائي أحد جامعي الحديث عند السُّنة عن نفسه، أنه انتقل إلى دمشق لجمع أحاديث في فضائل الإمام علي، فثار عليه اإعامة في المسجد حتى كادوا يسحقونه بإقدامهم وقد جمع المجلسي ما سبق أن صمعه الشيعة الإخباريون خصوصاً منذ العهد البويهي إذ اغتموا الفرصة

لِلإستفادة من الحرية التي أباحها لهم الويهيون الذين اعتنقوا التشيع. ورسم أن المجلسي أورد في بيان وجوب الإمامة الإعتبارات الكلامية والدلائل العقلية ، لا أن الأحاديث المروية ودلائل النقل طغت على ما عداها. واشتط في تدوين ما يحسب عادة من روايات الدهماء وخرافاتهم وأخبار فرق الغلاة، والإسرائيليات وبدعم من الصفويين الذين كانوا يخوضون حرباً ضروساً ضد جيرانهم العثمانيين (السنين)، أصبحت مدونة البحار بمثابة إيديولوجيا شيعية مضادة.

وفي «بحار الأنوار» إذا ما استغلطنا أدوات الإناسة الرمزية، نفع على الأصول الإشرافية النورانية التي تحفّ بسيرة الإمام علي المتحنّلة والموازاة لسيرته الواقعية الإنسانية. ويتمثل الإمام بصورته السماوية السابقة على ولادته الأرضية المظهرّة من كل دنس. ويأخذ المجلسي بالرواية الشيعية المتداولة حتى بين غير الإخباريين والتي تقول: أن الله خلق محمداً وعلياً من نور واحد، قبل أن يُنقل إلى أصلاّب الرجال وأرحام النساء ويفترق نصفه في عبد الله، ونصفه في إبي طالب.

هذه الرواية تشكل في «بحار الأنوار» البؤرة التي تتوالد حولها الصور النورانية، وتتمحور حولها الدلالات والرموز الإستعلائية الحافّة بظهور صورة الإمام علي كبطل شمسي.

ويلازم هذا الإستعلاء والإرتقاء نحو السماء اتجاه نحو التطهر والسمو، وتنحو مثل هذه الرمزية العمودية حسب «دوران» إلى السيادة الروحية. وهذا المخلوق من سلالة نورانية سبق للردادشتيين الفرس أن زعموها لنيهم فقالوا إن الله خلق زرادشت في ملكوته الأعلى خلقاً روحانياً، قبل أن يحوله إلى نور متلائي على صورة الإنسان، وحفّ به الملائكة والأرواح. ثم مازج شيع زرادشت لبن بفرة فشربه أبوه فصار نطفة ثم مضغة في رحم أمه.

وقد توافرت في «بحار الأنوار» واسم الكتاب دال على ما نزعته من الصفات السورانية، كلّ المزايا المكوّنة لشخصية البطل الميثولوجي في البعد الشمسي الذي

يحمل صفات الأبوة الروحية، ويُنظر إليه كبطل وفارس جبروتي القوة يتمثل سيفه شعاع الشمس. وكذلك بطل شمسي نشوري هو شفيع الموتى، يقودهم إلى الآخرة على عرار الأرباب المصريين. وهو قسيم الجنة والنار، وقاضي المحس والإس ويتحكّم بالمياه والزرع والضرع.

ونقترن صورته بصورة الأسد أحد الحيوانات الشمسية المقدسة المعروفة في استارخ والأساطير. ويقول شاكرا لبعبي في كتابه تصاوير الإمام علي: «إن لمردة الأسد امتدادات في تاريخ الفن في المنطقة كرمز للشجاعة والقوة والنبل، وارتبط بالثقافة البابلية، ورواية النبي دانيال» (ص13). كما تماهى في الوجدان الشعبي بشخصية الفارس العربي عترة بن شداد.

ولا تتوانى مدونة «بحار الأنوار» عن أن تقدّم الدلالات العجائبية الحاقّة قبل ولادته، أو المتزامنة معها، والتبوءات المبشرة به، والتبدلات الكونية المهرصة بولادته. هذه الولادة التي تعتبر حدثاً غير عادي وظهوراً استثنائياً لكائن منذور لأداء مهمة ربانية، وموعود بالولاية المطلقة على الناس والكون. الولادة هنا كما ترويه «البحار» ولادة بتولية تشبه الولادة من الروح القدس، أو من الكلمة الإلهية. وقد تفتت عندما قدم الراهب «مترم» رمانة من فاكهة الجنة أكلها أبو طالب، ونحويت ماء في صلبه، فجامع امرأته فحملت بهلي. وزلزلت الأرض أثناء المخاض به، ولم تستقر إلا بتدخل أبي طالب طالباً من أهل مكة الإقرار بولاية ابنه وأن يشهدوا بإمامته.

الحَمَلُ هنا بلا دنس، وتظهير أرضي إنساني لما سبق تكوّنه في السماء، ونما قضيت به المشيئة الإلهية. وهو حمل، إن حصل في رحم إنساني، فهو لم يتخلّى من النطفة البشرية المعتادة، وإبنا من النطفة الإلهية، من الرمانة، ثمرة الفردوسية التي صارت لقاحاً مساوياً، يلائم طهارة المولود السماوي وطيب أرومته، ويحاكي ولادة المسيح. وتثبت نبوءة مشرم الذي بشر بولادة الإمام علي، وطالب أبي إقرار أهل مكة المصيق بالولاية، أركان الميثولوجيا السياسية

الشيعية التي ترى إلى هذا الاقترار قريبة على أن مقياس الولاية السطنية التي سيتولاها الإمام، منذ لحظة ظهوره على الأرض، لن تكون مئة من الناس، أو ثمرة إجماعهم في مرحلة ما، أو تفويضاً سياسياً منهم. إنما مثل هذا الاقترار بالولاية لحظة المحاضر، ترجع في أصلها إلى الوجود الأزلي للحقيقة المحمدية، وإلى سابق وجود علي وذريته في الملأ الأعلى كأنوار إلهية. من هنا، يذكر الراوي في روايته الأمارات والآيات العجائية على أزلية الولاية، ببدل تقصي المبررات السياسية أو التاريخية لمبايعة هذه الكتلة أو معانعة تلك. ويجد الاستخلاف معناه وركيزته. فيما قلدت المشيئة الرئانية واختارته عند الأزل، من تكليف بهذه الولاية. وفي «أصول الكافي»: ما جاءت ولاية علي (ع) من الأرض، ولكن جاءت من السماء. والنظرة إلى الولاية تتجاوز الأعراف السياسية وآليات الحكم وبنائها وطرائقه، لتستقر في النفوس هبة لدنية وإرادة الهية ولتنحوّل الأرض التي تظهر صليها إلى «أرض سماوية» حسب عنوان كتاب «هنري كوربان».

ومكان الولادة موضع يليق بهذا المولود الورداني الأصل، فهو في قدس أقدس مكة، وفي البيت العتيق بالذات، رمز الملكوت الإلهي، وسُرّة الأرض التي بدأ منها خلق العالم. والصورة منسوخة من النموذج السماوي. وهو المعبد الذي كان قبلاً حراماً شمسياً، قبل أن يُعاد دمجه في المنظومة الإسلامية. وكأنما ولادة الإمام علي الأرضية نداءً أيضاً من النقطة الأكثر قداسة في الديانة الإسلامية، كم لي معظم الديانات، إذ من هذه السُرّة أو النقطة تنبع الطاقة الكونية ويبدأ الخلق. ومثل الجنين الإنساني، ينبثق الكون أيضاً من سُرّة الأرض، ويتشعب في جميع الاتجاهات. السُرّة مثل الشجرة أو العمود أو السلم أو الهرم أو النجم القطبي، نقطة تقاطع بين المستويات الكونية، وصلة الوصل بين السماء والأرض. وكما يوجد «الإمفالوس» أي (الحجر المقدس) عند اليونان في معبد دلف الذي يقع بدوره في وسط العالم، سُرّة الأرض، كذلك يقع جبل القدس عند اليهود، ومكة المكرمة عند المسلمين وفي البوغا تقع السُرّة في «مانيسير آشاكرا» أي في (بؤرة التركيز الروحي)

وعلى غرار المسيح الذي تكلم في المهد صبيًا، قرأ علي عندما وصعته أمه
صحف آدم ونوح، وتوراة موسى، وزيور داوود وانجيل عيسى، ثم قرأ القرآن
واسعدة هذه القراءات تدل على استبطان الإمام المعنى الداخلي الباطني لولاية أروية
أبدية، وحمله عبر دورات الزمن النثوي، الفحوى الحقيقية للوحي المحمدي،
بحرف النظر عن الظروف التاريخية والاجتماعية التي نزلت فيها الآيات. الولاية
الممثلة بالإمام علي الوارث الروحي والوصي المطلق على هذا الوحي، والناطق
(الفارئ في الرواية) والقيم عليه، وعلى آخر تجلياته (القرآن) وعلى أحكامه
الباطنة والظاهرة.

أفكار ومراجعات

رحلة الحج من منظور الإنساني المسلم

وجدت مكة قطعة من نيويورك

لعلّ رحلة الحج عند المسلم المتدين التقليدي المطمئن إلى دينه، فرصة للتطهر من ذنوبه. ومن المفترض خلوها من أي عنت أو ضيق صدر، ومن أي مساءلة ذاتية حول ما عزم عليه من أمر، بل قيامه بداهة، بما يفرضه خياره هذا عليه من أحكام وواجبات، غير طاعن بجدواها ودورها. ومن التزامات صارمة، وأوامر، وأفعال يحتذي خطاها ويحفظ قواعدها، ويؤديها أداءً دقيقاً، على أكمل وجه، دون تلكؤ، أو إخلالٍ بأحد أركانها، مهما كان بسيطاً أو ضئيلاً.

بيد أنّ الحال تختلف عما شخصناه، حين يروم القيام برحلة (بواجب) الحج باحث إنساني مسلم، يقارب إسلامه مقارنة مفتوحة على العصر والحدائق، مثل الكاتب المغربي عبد الله حمودي الأستاذ في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية، وصاحب العديد من المؤلفات، على رأسها: «الصحية وأقمتها» و«الشيخ والمريد» وسواهما. فحمودي عندما شدّ الرحال إلى البيت الحرام عام 1999م - 1419هـ إنما عقد العزم على وضع هذه التجربة، وما عاينه واعتبره وأحسه، في إطار دراساته ومشاغله الإناسية، دون أن يتخلى عن واجبه في أداء هذه العريضة والجمع، أو الموازنة بين المهمتين: ممارسة الطقوس، وتفحصها، حتى ما بينهما من فروقات والتباسات فكرية ووجدانية، أفضت إلى إشكاليات عديدة،

تؤلف خيوطها المتواشجة نسيج هذه التجربة التي عبر عنها حمودي في كتبه ،و مدكراته عن رحلة الحج .

فالكاتب المختلف والمبتصر العميق في عمله ، يأتي إلى المشاعر المقدسة بخلفية كونها قراءات نقدية ، صدرت عن ثقافات غربية عاش في كنفها ، وتداول مباحها ومناحيها، وعمل في ظلها وتشجيعها وتبني بعضها، وصرف طرده عن بعضها الآخر أو رفضها، وأضيف كل ذلك إلى مخزونه التراثي والمحلي المعربي ومنحته الخبرة الإنسانية القدرة على اتخاذ مسافة من العينة أو الحالة المدروسة ، مسافة تُحوّر، قدر الممكن، الذات المراقبة من محمولاتها الدينية والإيديولوجية والحضورية . فحمودي هو مسلم، وإن كان قد انقطع عن ممارساته الدينية منذ زمن المراهقة . وهو كناسي مضطّر إلى نوع من المكاشفة الذاتية، وإلى تفحص ما هو مكون من مكوناته الفكرية والوجودية . وإذا كان زملاؤه من الإناسيين الغربيين يعبرون المسافة بين العينة الإسلامية المدروسة ومقارنتها إناسياً عبوراً تلقائياً وطبيعياً، حيث هم يحتكون في هذه الحال، بحضارة أخرى، ودين مختلف عنهم . فون عبور حمودي محفوف بالاضطراب والريبة والشبهة . والمتدين فيه مضطّر إلى أن يتخلى عن مكانه للإناسي، أو بكلام أدق، أن ينازعه عليه . وهو عندما يياشر طقوس الحج، إنما يياشرها، كما لو أنه ينتمي إلى دين آخر، على ما ييوح به . لكن عملية الإغضاء عن الهوية الموروثة التي يشكل الدين بطقوسياته دعامة أساسية من دعائمها، أو الإنسلاخ عنها ليست بالأمر اليسير .

فلا فكاك من ماضٍ، حاضر في وجوه الحياة وفي الأكنة والأعراف، بجبب الانطلاق منه وترتب عليه مسار يتجاذب الإناسي فيراوح بين حريته واختياره وإرادته وتمثله الذاتي، من جهة، وبين خضوعه وولائه لماضٍ يلتصق به، لكنه غريب عن هواجس الحاضر وطرائق مقارنته وتفعيله، من جهة أخرى . وإذا كان ما يسمى إله الحاج العادي هو تثبيت خبائه الصحيح المفضي إلى الشهادة بصحة إيمانه وعقيدته، والتماس الطريق الحقيقي إلى خلاصه الأخرى، فإن ما يتتاب حمودي

هو الإحساس بضرورة التأمل في ما وراء هذا الركوع والتضرّع والتلبية والوقوف هو التأمل في علاقة الإلهي بالبشري، وعلاقة الدنيا بالآخرة. فرحلته بهذا المعنى تحمل عابتيْن اثنتين هما: الرغبة في الحقيقة والمعرفة، والرغبة في امتحان الذات، نوع من مسارة «initiation» بما هي هجرة روحية وانتقال وسفر، واصطراع دحل للنفس، قبل العودة إلى الذات بصيغتها الجديدة.

افتراضات وأصول

مهمة حمودي حاجاً وإناسياً ليس الحفر في طبقات وأشكال الطقوس الملموسة والمرئية، والكشف عن رواسبها الوثنية أو الدينية غير الإسلامية، كما يفعل عادة رَحَّالة أو باحثون أجانب زاروا الديار المقدسة، ووقفوا على مناسك الحجيج، ونشوا الطبقات القديمة المتوارية في أعماق التاريخ ورواياته الأسطورية. فحمودي هنا، لا يتطرق لا من قريب ولا من بعيد، إلى ما دونه الرحالة أو الإناسيون من آراء وافتراضات بوجود عناصر تهنكية إخصائية أو تعزيمية، قديمة في الحج الإسلامي، كما تنحو إلى ذلك مذاهب استشراقية شتى. في حين أنه لم يتوان في كتابه «الضحية وأقنمتها» عن الردّ على مزاعم باحثين ومسنشرين، تناووا احتفالات عيد الأضحى في المغرب، فقدح بآراء وسترمارك الذي قرن وظيفة المساهر أو الأقنعة التي تعقب عيد الأضحى بفرضية استمرار بقايا من وثنية عتيقة، تتوافق مع إعادة بناء افتراضي عن دين أمازيغي بدائي، وفنّد روايات عن أصول يهودية أو مجوسية، أو احتفالات قضيبية إفريقية، عزّت جميعاً إلى هذه الإحتفالية الرعوية التذكّرية، مبرزاً المنحى الإيديولوجي لهؤلاء المعنّشين عن دين ضائع أو مطموس خلف واجهة إسلامية، ومحطاً بنزعاتهم الكولونيالية التي ترمي إلى إفراغ الديانات الشرقية من مضامينها. وإذ لاحظ في «الضحية وأقنمتها» المراقبة المعتنّة التي تمارسها السلطات المعمومة على أماكن العبادة، فإنه في كتابه «موسم في مكة» لاحظ الأمر نفسه، واحتجّ على تحول الحجّ إلى مؤسسة ترعاها وتقنها الدولة وانتقد إدارة الدين عبر سلطة رقابية وعظيمة، تحول دون العلاقة المباشرة الشخصية

مع الله وهو إذ يرفض إخضاع طقوس الحج لمصالح ومؤسسات سلطوية، وإلى تأويله صارمة لا تدع مجالاً لتهوض أي مفهوم أو رؤية مخالفة أو مافسة إنما يحاول عبثاً لإيجاد إسلام جوهري جواني، لا تشويه شائبة من أثر صراع أو خلاف لاهوتي وهو في هذا المقام، يتقد الحدائق المؤسسة، كما تمثلها السخنة لسعودية الوفاية، والنسخة الإيرانية الخمينية اللتان تشبهان الصيغة السوفياتية السابقة، وتعملان كعقل وحداني على حصر أشكال التدن، وحصر المجتمعات في شباك هذا العقل المستبد الكلياني الطاغوي، الذي يستقطب منطق الثنائيات، مثل: الأنا المؤمن والآخر الكافر، والحلال والحرام، والأصالة والتقليد. ويؤمن حراسة حدود الفصل والتمييز بين المرأة والرجل، بوساطة المواعظ والنصوص المستهدكة، المتوجهة على الدوام من خرقه. وموضوع الفصل يثيره حمودي في العديد من الأحيان، ويذكرنا بالحاف الدعاة، وتشبثهم بهذا الأمر، وتلقين الحجاج ضرورة مراعاته، بوصفه أساساً جوهرياً يتطابق مع استقامة المعتقد الذي يحتكر هؤلاء الدعاة معرفته أصولاً وقروهاً.

عندما يمم حمودي وجهه شطر الديار المقدسة، حمل معه صورة عن مدينة متخيلة نسجتها مطالعته مدينة التاريخ الفارقة في شجون رسالتها الدينية، فوجد أمامه مدينة تحولت وتعرضت وتأمركت. «مدينة جديدة من الإسمنت والمنوعات» ص 106. وجد في المدينة المنورة قلباً يخفق بشعبتين: المسجد والسوق. ولم يعثر على «يثرب». وفي مكة لم يجد مدينة الحلم والطوبى، بل وجد «قطعة من نيويورك». ومع ذلك ظلت الصورتان المتخيلة والواقعية تتزاحمان في فكره.

الدمع المحبوس

ورغم هذا التمازج أو الانصهار الظاهري، الذي يشتهر به موسم الحج، فإن عين الإناسي البقطة تكشف وراء لغة الشعائر العربية الواحدة لغات ورطابات أخرى، وخصوصيات في الأزياء والطعام والأنواق. ورغم أن «أنا» الحقلانية

تستلم في لحظات لفنة الحشود، وفنة المقدّس، حتّى تكاد عيناه أن تطعرا بالدمع تأثراً أحياناً، إلّا أنّ عقل الباحث يتغلب على انفعالاته، فيكبت دمه، ليعث، دون جدوى، عن الداعي لهذا الموقف الوجداني، أو المعنى المختبئ خلف دمه المحسوس. فالعزاء المباح لساثر الحجاج، ممتنع عليه. وحالة التناغم هذه مع الآخرين حالة ملموسة ومحددة، لكنّه يقرّ بعجزه عن تأويلها، ويعيش حالة استمرّد ساعياً إلى كشف المستور من المعاني التي تحتجب خلف الكلمات والسلوك الشعائري، مقتنعاً أثر الإنسان كليفورد غيرتز في أطروحته الكبرى «تأويل الثقافات» باعتباره الرموز الدينية لا تبني أنظمة دينية واجتماعية تشكّل رؤية كوية شاملة فحسب، إنّما تصدّر كذلك أوامر، ونحن البشر نولد، ونكوّن ذواتنا تحت سلطتها، ووفق ما تقيمه من تراتبية وأدوار طقوسية، وما يناظرها من أدوار اجتماعية. ومن هذا المنظور تظهر معاني الرموز والحقائق التي تترجمها، أبعد من أن تكون أوصافاً جاهزة مرتبطة بمالم المثل، وأقرب إلى أن تكون حصيلة جهد وسلطة معرفيتين، كما في عبارة حمودي في «الشيخ والمريد» ص 10.

يُمكن حمودي النظر في كيفية الاستغراق في هذه الشعائرية ومعايشتها، مع ما تحمل من مفارقاتٍ حادة أحياناً، في التصرفات والسلوك. أمّا السعي إلى معرفة الأصور البعيدة لهذه المناسك فتتكفي لمصلحة البحث عن المعاني الثابتة في داخل شعائرية الحج. وهو يتجاوز الوصف ليعتمد سياقاً حياً حيث الفعل الشعائري يصنع نفسه معناه. ويقدر ما يحلّل حمودي الأفعال الملموسة ويضعها في إطار التنظيم الاجتماعي الموجه لها، فإنّه يقوم بمعله كملاحظ إنساني. ويقدر ما يستبطن أفعاله على ضوء مرجعيته الموروثة، فإنّه يبرز هويته، ويمارس دوره المرسوم كمسلم. على أن لا حدود ولا فواصل واضحة أو مخفية بين الملاحظ والمُدرّس. وحمودي في الحالين معنيّ بالتحريّ عن إمكانية تميّز الذات وتحرّرها من ثقل حضور الأب المنحكّم بها، والذي يمثّله التاريخ والموروث.

في لحظة الإحرام تفتح أمام حمودي حقائق الجسد. وفي الدخول إلى مكة

يكشف كيف أن الجسد الذي تستحوذ عليه القدسية الزمانية والمكانية، يعيش إقطاعاته وتحولاته، وهو ما يترك ماثلاً في الفكر، مخافة الانزياح عن الحدود المرسومة له، في تلك اللحظات الحاسمات. وحيث ممارسة العالم هي ممارسة الجسد، فلا شيء يفلت من إحداثياته.

ويعجب حمودي أثناء تقديم الأضاحي، كيف أنّ الكتلة البشرية تدمر الكتلة الحيوانية باسم الله. وعليه يرى أنّ العنف يقطر في قلب الشعائر، وبحسب أنّ كلّ ذبح يضع حداً لحياة، هو فعل عنف وجريمة قتل. وفي قلب الممارسة الشعائرية تفاجئه هذه الشهوات المكبوتة في نفوس الحجيج، وهذه الرغبة السافرة في تقديم المصلحة الذاتية والدنيوية على التطهر الروحي المرتجى عادة من هذه الرحلة

بين حرية الذات وقواعد الدين

الحجاب صنو البكارة

يضع بعض الأصوليين الإسلاميين على مواقعهم الإلكترونية اسم مالك شبيل الباحث الجزائري والأستاذ في السوربون على لافتة «الزندقة»، في استرجاع لمصطلح تاريخي ذي دلالات ارتيائية، تدور عادة حول من يُشك في صماء عقيدته الإسلامية. في حين أن شبيل يترأس في باريس «مؤسسة الإسلام المستير» وفي أحد كتبه الذي يستوحي اسم مؤسسته «بيان من أجل إسلام مستير» يقترح برنامجاً تفصيلياً لإصلاح أوضاع المسلمين، وتجديد مقولاتهم، بما يلائم مستجدات الحداثة ومتطلباتها. ويدعو في كتابه «الإسلام والعقل» إلى الإغلاء من شأن العقلية النقدية، بدل الركون إلى الوثوقية والإيمان الأعمى.

وما يميز مالك شبيل هو قراءته الموروثة العربي الإسلامي قراءة إنسانية وفرويدية، لا سيما الققطاع المهمش والمنود والمحرم. وربما هذا ما يثير حفيظة المتشددين. ومن مؤلفاته ما يتطرق إلى الحب في الإسلام، وإلى المتخيل العربي الإسلامي، وإلى الرموز الإسلامية وهو في ذلك يرى إلى الديانة الإسلامية ديانة تتعامل مع الحواس. وفي ضوء ذلك يقارب في «روح السراري» السلوكيات الجنسية في المغرب الكبير، خصوصاً المهمشات والإنزياحات المنحرفة من رقابة

المرجعيات الفقهية الصارمة. ويقف على ظواهر يفترض أنها عميقة الأوصار
سامحان الجنسي، مثل تابو الكارة، والكلام الفاحش، والمختان، والرغريد،
والحجاب. ويُعري ممارسات واستهجمات يلوذ فاعلوها بالصمت المطبق حولها
مثل المثلية الجنسية، والعادة السرية، والانحرافات، والشذوذ وكل ما يسميه
«الإفعالات المتمرده» غير المسموح لها، أن تعيش خارج القواعد المتعارف عليها

يفارب شبل موضوعاته بالإحالة إلى علم النفس التحليلي وعلم الاجتماع
الثقافي والكشوفات الإنسانية، خصوصاً تلك المشاهدات والمعانيات التي درّنها
الباحثون الذين أقاموا في بعض مناطق بلاد المغرب العربي الكبير، كما يستلّ
شواهد من بعض كتب التراث العربي الإسلامي التي تتحدث عن «الباه» وعن
المباشرة الجنسية. ويرى في العديد من هذه الكتب، إلى البعد التربوي «الذي» الذي
يوليه المؤلفون مكانة رئيسة، أشكالا متنوعة من الفتشيات الجنسية، وضرباً من
الممارسات الشبقية الشادة المعبرة عن استهجمات جماعية مكبوتة، قائمة على الغلو
والتضخيم

وإذا كان شبل يرصد بعض الظواهر، من خلال علم النفس المرضي أو
الفرويدي، فإنه لا يتوخى إسقاطها على المجتمعات المغاربية، أو تطبيقها تطبيقاً
حرفياً. بيد أنه يرى في هذا العلم أداة ضرورية، لا ماص من استخدامها، لكن
بدراية وحذر كفيّلين بمنع الدراسة مردودية فكرية ثمينة

الشاذ مقصياً

الشاذ يتعايش في بلاد المغرب مع السوي، كما في كل صفع من العالم، لكن
انشاذ يُنبذ ويُقصى ويُشجب. وهو مثار شبهة وإردراء من قبل الجماعة، وأحياناً من
قل «المحرف عنه» الذي تتحكم فيه أحكام قَبَلية لاواعية، ترفض سلوكيته
اللاسوية، فينتابه شعور بالذنب ويوخز الضمير الناجم عن إحساسه بأنه حرج عن
السرية والمعيارية، وبأنه خالف الخطاب الشرعي الديني، وانتَهك سُنّة الطبيعة

والخلق فلا مكان لشاذ في بنية الفكر الإسلامي. وخشية الوقوع في العارضة، حسب العسرة القرآنية، عملت آداب الحمامات العامة الشائعة في بلاد المغرب، على تقنين سلوكيات المستحمين من جنس واحد، والتقيّد بكل ما من شأنه أن يجمع هؤلاء من الإحتكاك أو اللمس أو النظر أو الشعور بالإقتتان الجسدي أو التلذذ

وفي استعراضه لبعض السلوكيات الجنسية، يردّ مالك شبل العديد من الممارسات الطقوسية إلى بقايا الوثنية في المغرب. إذ ما تزال شبكة كاملة من المعتقدات الشعبية ذات الجذور الوثنية، خاصة الإحيائية والإرواحية ورواسب ديانات ما قبل الإسلام، تحفّ بهذه الممارسات، وتبرز بشكل أساسي في أعمال الوفاة من الأرواح الشريرة، وذلك بتلاوة التعاويذ والأدعية لبلة الزفاف، أو في مناسبات وظروف أخرى

ويعقد مؤلف «روح السراري» لغشاء البكارة، فصلاً ممتعاً، يصف فيه مجموعة الطقوس الإحترازية والتطهيرية التي تربط ما بين مفهوم البكارة والبعث القدسي، أو الطور التديني للخصوبة، كما في العديد من الأساطير والديانات البدائية. وبحسب أن ما ينتشر حول البكارة من حكايات شعبية موعلة في القدم، يمثل اندفاعات جنسية مكبوتة ومقلقة، تتحول إلى استيهامات وهلوسات. وقانون العذرية أي صيانة غشاء البكارة يفسره، على أنه تجسيد للسلطة الذكورية التي يُعزى إليها حفظه وبقائه معياراً اجتماعياً، ذا مكانة خاصة في أوساط العائلات المغاربية، وعليه فإن لفقدان غشاء الكارة عاقبة سيئة على صاحبه، التي تتعرض للإقصاء والإحتقار والتبذ من الأهل والجماعة.

وفي سياق مقارنته للعديد من التظاهرات الجنسية الجسدية واللفظية، وإظهار علاقتها بالمكبوت الذي يعبر عنه عالم خلفي مهمش ومحظور، يندرج الكلام الفحش، في إطار العدوانية الكلامية التي تنطوي عليها الثقافة الشفهية الناقلة لقوانين المحتمتمات المقاربية. ويُعدّ الكلام الفاحش لغة زائخة بالإهجمات الجنسية المجزأة أو السوقية، وتتمحور حول التشهير بالأعضاء التناسلية عند الأنثى، أو

ضعف القدرات الجنسية عند الرجل - ويعتبر شبل هذا الكلام المنطوق ذا مصدر دكروري.

وفي تأويله السيكولوجي للزغاريدي يكشف عن وظيفة الجنسية الإستهوانية التي تُعزى إلى رغبة في لقاء الذكر، من طريق العلاقة السمعية التي تحاول الإنفلات، من أي تقنين ديني للقاء الجنسين الذي يُحظر فيه النظر والشم واللمس والإحتكاك. ويستشهد بجان بول شارني بأن رثة الصوت النسوي في الحضارة الإسلامية مُحَمَّلة أكثر من أي حضارة أخرى باستثارات شبقية.

وفي تحليله لآلية تنظيم حفل الزفاف الذي تشكل الزغاريدي بعضاً من مظهراته الإيروتيكية، يشير إلى أنها تلعب دوراً في استئثار المال أو الهدايا التي يقدمها المدعوون للعروسين. بيد أن المسلكيات الجديدة التي نظراً على المجتمع المغربي الذي بدأ يطفى عليه الإختلاط بين الذكور والإناث، يجعل من هذه التظاهرات تفقد بريقها، حيث تُستبدل العلاقة السمعية بالمحاكاة الواقعية، والغياب بالمتول الحي.

ويضوئ شبل على موضوع الختان بضوء فرويدي، فيرى فيه انبعاثاً لخوف أوديسي من الخصاء. ويتقد مقولة فان جينيب الشهيرة التي تعتبر الختان طقساً من طقوس العبور من منزلة إلى منزلة. (راجع طقوس العبور في الكتاب) متجاهلة الطابع الصراعي والتفكيكي الذي يميز به الختان. وينحو شبل بدلاً من ذلك إلى معاناة سريرية تشخص ردود الفعل النفسية والتبدلات والتغيرات الجسدية التي تصيب الصبي قبل عملية الختان، فيلاحظ العديد من العوارض التي تدل على طغيان الفلق لديه. بل يرى أن الرجل المغاربي تتجلى عنده سلوكيات جنسية مرضية نكروسية مفرطة، عائدة إلى تجربة الختان التي مرّ بها صغيراً. ويعدّ الختان نوعاً من الترميم الإحتتماعي الذي يتمم الفرد بوساطته المبادئ المثالية للمجموعة التي ينتمي إليها

الحجاب صنو البكارة

أما الحجاب وهو الموضوع المتميز بسجالية مرتفعة النبرة اليوم، فإن شبل يقاربه بحرفية منهجية، ليضعه في علاقة مثقلة مع البلوغ الجنسي، واستراتيجيات الإستهواء، والتحليل النفسي. ويعترج على مسألة الإشتقاق اللغوي لكلمة حجاب ودلالاتها في السياق التاريخي للمجتمعات الإسلامية، فيقف عند معنى الصون والحفظ، ويطرح تالياً فكرة مفادها أن الحجاب هو المعادل الرمزي لغشاء البكارة ما دام الإنثان متشابهيين بدورهما الوقائي. ويرى إلى الرغبة في امتلاك الجسد الذي يغطيه الحجاب انتماءً لأعراض أوديبية. والعلاقة بالحجاب ناجمة في نظره، عن توسيع الهوية بين العالمين الذكوري الخارجي، والأثثوي الداخلي اللذين يمنع صيهما التواصل البصري في فضاء واحد.

يتحاشى مالك شبل في «روح السراري» أن ينمذج موضوعاته، أو أن يسقطه على مضامين ومفولات ثابتة سواء كانت سيكولوجية أم إنسانية. إنما يحاول مقارنة الجوانب الإشكالية المستشعرة والمعيشة في مثل هذه التجارب، ليظهر بُعدها الصراعي أو التكاملي، مع الوسط الاجتماعي الأهلي والمحلي، وتحايلها ومدايراتها، أو تناغمها وتماهيها مع البنية الفقهية والدينية الإسلامية. وكنا نعيد لو استخدام الباحث هذه الأدوات التحليلية المخصصة للكشف عن التحولات التي طرأت على المجتمع المغاربي، وأفضت إلى تبدلات في العضاء المكاني والحضري الذي يتيح لهذه السلوكيات الجنسية التملص من المراقبات الاجتماعية المتمزعة، وتجاوز التابوهات والمعرفات الأخرى، لتعيد تمظهرها وتجلياتها بأشكال ملائمة ومنسجمة مع روح العصر، أو تطوي بعضها يد النسيان، لاسيما أن شبل لمس هذا الحذب لمساً رقيقاً.

لم يحظ هنري كوربان، الفيلسوف، والمستشرق الفرنسي عبد القاريء العربي، بما حظي به سواء من المستشرقين الغربيين من سمعة أو شهرة. وهو الذي كرس جلَّ حياته منكباً على دراسة الاسلام الشيعي، ونقض الخبر عن مخطوطاته وأوابده. ومرد ذلك حسب رأيه، هو اقتصره على هذا الجانب الشيعي الأقلوي، من ثقافة إسلامية ذات أكثرية سنية. والأرجح أن علة إغفاله النسبي من عامة القراء، هي صرامته الأكاديمية، وخصوصية مصطلحاته. وعدم خوضه في معمعة السجال السياسي الذي يخاض فيه غيره من المستشرقين، في أوقات الأزمات المصيرية والتحوّل التاريخي.

وقد ترجم له عام 1966، نصير مروة وحسن قيسي، وهما في ريعان شبابهما: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» إلا أنهما ما لبثا أن تنكّرا لهذه الترجمة في ما بعد. وصلت صفوة من المثقفين تحتفظ بالأصل الفرنسي لرباعيته الشهيرة عن الإسلام الايراني، إلى أن تسنى للسيد نواف الموسوي أن يضع ترجمته الجزء الأول من هذه الرباعية. وقُدِّم له وحقق نصوصه بمعاونة لفيف من زملائه.

بيد أن ما يستوقفنا هنا ليس الترجمة في حد ذاتها، مع ما فيها من عناء وصعوبات لإيجاد أو توليد الدلالات والمصطلحات العربية المقابلة لفردات

الفرسية. بل ما يسترعي الانتباه هو علاقة المترجم بموضوع الكتاب ومؤلفه، عبر مدخله التقريظي. وهو مدخل يفترض قراءة مؤامرة لطروحات كوربان ومنهجه الظواهري، وفدها السيد الموسوي بدعوة إلى التخلص من عوائق معرفية أنتجت «الثقافة الغازية» حسب عبارته، القائمة على التاريخية والمادية ومسيادة العلوم الباطنة في السوق، واستبعاد الميتافيزيقا. أما المخرج الذي يدلنا عليه السيد الموسوي لإيقاظ الدين من هذا الشرك فهو «العرفان» كما تجلّى على يدي هنري كوربان المناهض للعند لنزعة الأرخة.

لسنا هنا في مقام الدفاع عن «الثقافة الغازية» إلا أننا نسعى إلى تصويب النظرة إلى إنتاج الظاهرة الدينية عامة، والشيعية خاصة، في ظل وجود هذه الثقافة الغربية مع كل أطيافها الأيديولوجية.

إنّ ظواهرية كوربان التي يقرّظها الموسوي ويتبناها، نجمت في أوروبا الحديثة، في بدايات القرن العشرين، كأحد حلول أزمة العقل الذي غرق في صوريته ونزعت الميكانيكية التي نزلت بالوعي إلى مصاف الانعكاس الآلي الصرف. ونشأت رداً على النزعات الشكية والوضعية المتطرفة، وفلسفات الحياة والوجدان، على ما هو معروف لدى ديلتاي، ومين دي بران، وبرغسون، ومونيه، وهوسرل.

وحققت الظواهرية، إحدى هذه الفلسفات التي أضاعت لكوربان على بحوثه وكتاباته يقظة الشعور الإنساني بمسؤوليته، بعد أن كان غرق هذا الشعور في لجة الشك والنسبية والبراغماتية. وأعتقت الظواهرية بذلك الكائن الإنساني، من رتبة العلاقات السببية التي تربطه بالعالم الداخلي والخارجي. وبات الشعور بمختلف التلويحات الوجدانية والنفسية ومظاهره السلوكية، البؤرة الفاعلة الأصلية في الحياة الإنسانية. وتحولت العلاقة بين الوعي وموضوعه، من علاقة قائمة بين حقيقتين مستقلتين، أو واقعيتين منفصلتين، توجد كل منهما خارج الأخرى، إلى صلة ديباليكتيكية باطنية تجعل من «المعرفة» نفسها ضرباً من الفعل.

غير أن الظواهرية ما لبثت أن ارتدت إلى وعي فردي، وإلى «الأنا» بوصفها المصدر الأخير لشتى نتائج المعرفة. ساعية إلى بناء نطاقها الخاص المستقل عن أي من العوامل الاجتماعية والتاريخية، وعن الفاعلية التقنية، وعن الصراع الطبقي والتاريخي. فانت «الأنا» أو الذاتية الخالصة الترانسندنتالية، هي الواهة للمعاني والدلالات. وقد أفضت نزعة الانقطاع والارتداد إلى الذات الفردية إزاء عالم سابق عن أي تفكير، إلى تفريغه من كل معنى إلا من معنى الذات وأطباقها. في حين أن الوعي لا يتصل عادة بموضوع فارغ عقلي. بل إن كل موضوع مشبع، قبل أي مقارنة له، بالعديد من المعاني والدلالات التي حلتها عليه الحياة الاجتماعية والتاريخية. فليس معنى الشيء متوقفاً على الذات الفردية وحدها، بل هو متوقف أيضاً على مقاصد البشر، وعلى ما سجلته فيه ذوات. الآخرين، وتبلورت فيه غاياتهم وحركاتهم. وليس العالم في حال من الأحوال عالماً جديداً أصيلاً، ما دام له تاريخه الذي أسهم في تكوينه «العمل الجماعي» وما دام له معناه الذي ينفي عنه كل طابع حيادي (راجع زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة)

في ضوء هذه النظرية يقارب كوربان الواقعة الدينية، وبناء على المفاهيم والمقولات الظواهرية ينظر إلى هذه الواقعة عامة، ثم إلى الإسلام الشيعي كظاهرة أولى، لا تفسر كأمر آخر، أو تُشتق من أمر آخر، لأنها كما يقول «معنى ابتدائي»، إنها مبدأ تفسير، إنها ما يفسر كثيراً من الأمور الأخرى» ص 38.

بهذا التعريف يرفض كوربان اختزال التصور الديني إلى وظائف اجتماعية أو نفسانية أو عقلانية. ويمتد القدس كما اعتبره ميرسيا إلياد في كتابه النظري «مقال في تاريخ الأديان» (وكلاهما ظواهران كل منهما على طريقته) معرفة حُدسية معيوشة داخلياً، وسابقة على أي اختبار.

يبد أن إلياد يرى صعوبة في التماس الظاهرة الدينية في حالتها النقية، أو البسيطة الأقرب إلى الأصل، حتى في أكثر الأديان بدائية، وعد أعرق الأقوام

والقائل، إنما هي دوماً بنية معقدة، يفترض أنها مرت بمراحل تاريخية عدلت، أو حوّرت من بيئتها الأصلية. وهذه المراحل هي التي جلّت أشكال الظاهرة الدينية بمختلف صورها وضروبها. وهي شرط ضروري، من شروط ظهور المقدس، وانتقاله من حالة الكمون إلى حالة الوجود، ومن الوجود البسيط إلى الوجود المعقد. نرى تمثيلاً لذلك، كيف أن رمزاً دينياً مثل الماء، ينحو إلى التماثل في أكبر عدد من الأشكال والصور المشتقة منه. ولا تنضاف إلى صفته الأساسية «الكمونية» أي صفات، أو مظهرات أخرى إحصائية وبطولية حربية إلا على أرضية تاريخية ملائمة، وداخل بنيات اقتصادية واجتماعية محددة. فلا وجود حينئذ لرموز مائية، مثل التين إلا في الصين القديمة الزراعية حيث «يسكن التين العيوم والبعير» و«يجمع المياه» و«يسير الأمطار». ولا تطابق بين شعار التين والامبراطور «موزع الخيرات على الأرض» إلا في كتف إمبراطورية ديكاتورية.

أن الظاهرة الدينية بقدر ما هي معرفة خنسية في جذورها وأصلها (يمكن هنا استخدام العبارة الإسلامية القرآنية «الفطرة») وبقدر ما هي ملكة تأسيسية للعقل الانساني، فإنها عندما تتحول إلى أنساق من الصور أو الماهيات أو الجواهر، وتالياً إلى موضوع للنظر والتفحص، تتجرد ساعتئذ، من حدسياتها وساطتها ونقاوتها، لتغدو مجالاً لفعالية عقلية لاهوتية، تبني مقولاتها، وتعاود تأسيس ذاتها في صورة جديدة وموضوعية.

وعليه، فإن الواقعة الدينية الشيعية التي ألى كوربان على نفسه أن يدركها «عبر جعل الموضوع الديني يظهر كما ظهر لمن ظهر لهم» ص 26 من كتاب «الإسلام الإيراني»، ليست في حقيقة الأمر، إلا ابتثاقاً للوحي المحمدي الذي تنزل على العرب في مكان وزمان محددين. وفهم وفسر وأول، بناء على شيفرات لموية، وأعراف أخلاقية واجتماعية. وتبلور الفكر الشيعي كما سائر التيارات والمداهب الإسلامية، عقب نزول الوحي، وعمر ما استتبع من سجالات ومنارعات سياسية وفتوحات حربية (لا مجال في هذا المقام للخوض في تداعياتها) فاستقرت

القسمات الأساسية للفكر الشيعي الاثني عشري، ومتعلقاته من تصورات ومقولات وبني فقهية وتشريعية، على ما نعرفه اليوم.

اللاهوت المعلن

غير ان هنري كوربان الساعي إلى انقاذ الفكر الاوروي من مأرقه الوضعي والمادي، أو ما يسميه «اللاهوت المعلن» وما انشق عنه من أدوات سياسية للدولة الحديثة، لم يجد أمامه سوى هذا النفر من الاشراقيين والعرفانيين الشيعة، لضعفهم تحت ضوء فلسفته الظواهرية، بوصفهم المترجمين لأشواق الشيعة، والمعبرين عن حدود الأفق الشيعي الروحي والفكري، مسهماً في ذلك في إعادة النظر في حدود العقلانية الغربية، ومفاهيمها وبديهياتها المتعلقة بمعنى الحقيقة ومعنى الضرورة، ومعنى التاريخي واللاتاريخي، وسواها من أسئلة فلسفية تقارب حدود العقل والمعرفة. وهكذا جاءت إسهامات كوربان الفلسفية في إحياء الفلسفة الإشرافية، غير منفصلة عن مسيرة الغرب الفلسفة أيضاً. فهو على ما يقول أحد مريديه كريستيان جامبيه: «حين يسعى إلى إحياء الفلسفة الاشراقية، فإنه يبني في الآن عينه، فلسفة غربية أكثر عمقاً واتساعاً».

والحال أن كوربان يمثل، بخلفيته الثقافية العميقة، وأحكامه ولغته اللاهوتية المسيحية، وخطاها المتزلقة إلى حلود المثالية الذاتية، جزءاً لا يتجزأ من المشروع الغربي الحديث المتعدد الوجوه. ومقارنته للظاهرة الدينية راعد من روافد الدراسات الدينية المتنوعة والمتباينة، التي يمدحها عدد لا يحصى من الإناسيين الغربيين، بدءاً من فرايزر إلى دوميزيل وإلى ماكس مولر ومارسيل موس وليفي ستروس ورينيه جيرار وميرسيا الياد وفلهلم شميث ورافايل باتازوني وليفي بريل ومقاربات هؤلاء لظاهرة الدين من التنوع والتباين، ما يفضي إلى إثراء الدرس الديني بكثير من الأدوات التحليلية التي تلمس الحاجة إليها لتفهم التظاهرات الدينية عمداً، على وجه موضوعي وللتخلص من مسلمات مضى عليها الزمن،

وتحولت إلى قوقعة فكرية يصعب خروجنا منها. وإيثار السيد الموسوي من بين كل هذه المقاربات الدينية التي تزخر بها «الثقافة الغازية» المقاربة العرفانية، دون سواها، يقضي بمن لا يحسن استخدام هذه الأدوات، وبالعديد من الشرائع الشعبية، إلى منزلقات (خصوصاً في موروثنا الشيعي المتقل برصيد حكائي متضخم بالمخاريق والكرامات والأساطير «بحار الأنوار») تكرر الوسائط السحرية، والرواسب الاعتقادية التخيلية والتعويذية، في حين أن من الممكن أن يُحمل هذا المأثور الأخياري على مقاربات أخرى، لا تستدمجه في الجسد العقائدي الشيعي الرسمي، وإنما ترى إلى حكاياته واستهاماته ورموزه وصوره حصيلة ضمير جماعي مازوم، أو ديانة شعبية، أو صور مُثَلَّثَة، ومعمرة عن حماية متخيلة، وارضاء وهي لذات جماعية مُجهضة.

واستصفاء كوربان لهذا الجانب من الفكر الشيعي جعله بني (دين الخلاص) للشيعية بدلاً من (ديانة التكليف) حسب عبارة جورج طرابيشي في «نظرية العقل» ص359. وديانة التكليف هي الديانة الأكثر ملائمةً لروحية القرآن، بوصفها وعاء الوحي أي «اللوغوس الكتابي». الديانة التي تستعيد فعاليتها ودورها في صناعة التاريخ، عوض أن تجد ذاتها ووطنها في (ما وراء التاريخ) كما يجب أن يراها كوربان، في الفكر الشيعي. وهو الباحث عن أفق أبعد من حدود الدولة الأوروبية الحديثة، وعن تاريخ لا يصنعه الأسياد (جدلية السيد والعبد الهيبغية) وإنما تاريخ يتأوله المسحوقون المستضعفون، ويُحِيلُونه بفضل (المخيلة الخلاقة) كما يسميها كوربان، على تاريخ آخر هو تاريخ (ما وراء العالم) الذي يتكفل بتوليد فضاء يقبل العلاقة المعتادة بين التاريخ والذاتية، فتغدو الذاتية مرآة التاريخ القدسي والكاشفة عن بواطن الأحكام.

وقد أعانت هذه الشريحة الفكرية المصطفاة التي اشتغل عليها كوربان، على أن يلائم بين مطلقه إلى لاهوت «متفصل» عن الأكثرية الإسلامية، تتمثل فيها

نظريته، وهؤلاء المتصوفة والحكماء الإشراقيين الذين يناسبون مقارنته المثالية الدانية. وصرف النظر تالياً عن بناء المذهب الشيعي الرسمي، أمثال الشيخ المفيد والصدوق والشريف المرتضى والحلي والطوسي وسواهم، من الذين أظهروا حقائق الأحكام، نقلاً عن السنن النبوية، ومراعاة للظروف الواقعية، بدل انكشف عن بواطن الأحكام، والتوغّل في الأسرار. وهذا الإغفال يتعمده كوربان، لأنّه يساعده على بناء منحاه الخاص الذي لا يرى في الشيعة إلا متصوفة وعرفانيين وإشراقيين.

ينطوي المشهد الثقافي الإيراني، على حركة مراجعة دائبة، لا نكتفي إراء صدمات الحداثة ومفاهيمها التفكيكية ورفضاتها النفسية «بتصفّيح الفجوات المعرفية لإخماء الثغوب» حسب عبارة داريوش شايفان، في كتابه «النفس المتبورة» الذي خصه بإيران، بل بإعادة بناء الموروث الثقافي الديني ليتصالح مع ذاته ومع العصر الحديث. وهذه الحركة تستند الكثير من مسلمات الفكر الكلامي التقليدي الشائع، وتعيد النظر في أطروحات المعرفة الدينية وينيتها وخصائصها الثابتة. بل تمثل هذه الحركة بما تحمل من رؤى إصلاحية، ومن توجهات حداثة، وتوسطات منهجية متقدمة، محصلة حوار مثمر مع الآخر المختلف معرفياً وحضارياً. وهي بما تحمل من اختناقات العصر، تشكل خطراً على المنظومة الفكرية القديمة التي يشبث بها رجال الدين المحافظون الذين نربوا عليها، ويمدّونها اليوم مصدراً من مصادر نفوذهم وسلطانهم على الناس.

ويتنام خطر هذا المنحى التنويري الحدائوي على مكانة هذه المنظومة القديمة، حينما نعلم أن غالبية من يبنى الموقف التجديدي، هم من رجال الدين المتنورين وأساتذة الإلهيات الذين يعملون في الجامعات الإيرانية من أمثال: محمد مجتهد شبستري وأحمد قرملكي ومصطفى ملكيان وعبد الكريم سروش ومحسن

كديهر ومحمد لنهناوزن. وربما عُدَّ الرئيس السابق محمد خاتمي واحداً مهم. ولعل من تجليات هذا التجاذب المعرفي بين تيارَي التقليد والتحديث، أنه يتخذ أحياناً وضعية قانونية وشكلاً من الإداة القضائية التي يستخدمها المحافظون الذين يسيطرون على المحاكم، ويتوسلون بها لعرقلة انتشار وذيوغ هذه الأفكار بين الناس.

بيد أن من الواجب أن نتوه بأننا لستنا عشية انقلاب فكري جذري يمثله الإصلاحيون، ويقدرّون من خلاله على تطويع خيارات المجتمع الإيراني لتبني نظرتهم الجديدة. فإن عدد الذين ينحون هذا المنحى الإصلاحي والذين يعتقدون بضرورة التغيير ضئيل جداً وهو يقتصر اليوم باعتراف أحد المفكرين التنويريين الشيخ محمد مجتهد شبستري، على صفوة من المثقفين المنفتحين. في حين أن «جو العامة من الناس مغلق». كذلك تنكفئ الحوزات الدينية على مبادئها الفكرية القروسطية فتخرج طبقة من السلافي محدودي الإطلاع، ومعادين للثقافة الحديثة والذين يتكفرون كل مخالف لهم.

وحدهم المفكرون الإصلاحيون، وبعضهم تلقى علومه في الغرب، أو اطلع على العلوم الحديثة يتحملون أعباء الانتقال من فضاء فكري يقيني جمودي، إلى فضاء فكري معاصر ومتجدد. ويعملون على تحديث الرسالة الفكرية الدفاعية المسماة «علم الكلام» بعد أن تقادمت وتخلقت عن مواجهة تحديات الفكر المعاصر، وتحولاته العميقة.

ولم تعد مقولات هذا العلم الكلاسيكي وتصوراته القائمة على قوانين الفيزياء والميكانيكا اليونانية القروسطية، وعلى الواقعية الارسطية، كافية للاحتفاظ بمكانته، وقدرته على المنافسة عن العقيدة الدينية. حيث انهارت صورة العالم القديم الذي كان يخاطبه، وحلت مكانه نظم حديثة وسنن إجتماعية وطرائق حياتية، ومبان معرفية تناسب التطورات الجذرية في العلوم الطبيعية، ومي لصاعه

والطب والتربية، وفي نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى مكانته وقدراته العملية والادراكية

إزاء هذه التحولات والتبدلات المادية والعقلية التي حدثت في القرون الأخيرة، يرسي الإصلاحيون نظاماً في «الهندسة المعرفية للكلام الجديد»، حسب أحمد قمرمكي وهذا العلم الكلامي الجديد يستجيب لأصداء التطورات افكرية التي حدثت في العالم، وأفضت إلى الإصلاح الديني، وظهور العلم التربوية الحديثة، والإقرار بحقوق الإنسان العامة. والإصلاحيون يعززون ظهور هذا المصطلح إلى عقود عدة، ويجعلون من مرتضى مطهرى واحداً من الإيرانيين الأوائل الذين أسهموا في بلورة هذا المصطلح وإغاثته

المتكلمون العرب

وإن كان الإصلاحيون الإيرانيون الذين يعيشون في فضاء تطفى عليه الهوية الدينية، وتشكل جوهر حضارتهم ومكوناتهم التاريخية والفكرية، يلتفتون أكثر من سواهم، إلى البحث عن حلول ناجمة في إطار من هذا الفضاء الديني الذي يتفلسون فيه، فإن من الحلول التي يعكفون عليها حالياً، تجديد هيكل الفكر الديني من خلال تجديد علم الكلام. بيد أن بعضاً من مثقفي العالم العربي يسهم اليوم بقسط وافر في صياغة إشكاليات هذا العلم مثل طه عبد الرحمن في المغرب، والسيد محمد حسن الأمين، والسيد محمد حسين فضل الله في لبنان، وحسن جابر في كتابه «المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر» وهو كتاب يقترب من تلمس المفاهيم والفباني الأساسية لعلم الكلام الحديث.

وهذا العلم تجدد بتجدد طرائق علم المعرفة في العالم، ويتطور علم النفس الديني، وعلم الإناسة الدينية، وازدهار المدارس والمناهج اللغوية والنقدية والأساليب الأدبية. ولم ينشأ علم الكلام هذا بزمانه الحديثة وموضوعاته وأعراسه المتصورة، لا ليقف حائلاً دون المخاطر التي تهدد دوره وهويته الواسطة القائمة

بين الوحي ومخاطبيه. هذه الهوية التي اعتزت بقفل مزاحمة الإيديولوجيات العلمانية الحديثة التي تنادي ببدائل أخلاقية وإنسانية منقطعة عن منابعها السماوية

وهذا التوسيط بين الدين والعقل، وبين الوحي والإنسان يشكل الآلية الدفاعية عن العقيدة، ويقوم على تقديم الوحي بصعته برنامجاً تعليمياً وأخلاقياً للنشر. وعليه لكي يكون قابلاً للفهم والقبول أن يتسم بقدر من العقلانية، ويمتلك تصوراً واضحاً عن العقل البشري. والمعضلة التي تواجه علم الكلام اليوم، هي التوفيق بين معطيات الوحي كما قدمها علم الكلام الكلاسيكي، والعلوم والمعارف البشرية الحديثة. وقد أسهم عبد الكريم سروش في كتابه «القبض واليسط» (راجع الحديث عنه في الكتاب) في طرح هذه الإشكالية عن طريق تحكيم المعارف البشرية، وكشوفات العلم على مقدرات المعارف الدينية، بوصف هذه المعارف الأخيرة من «العلوم المستهلكة» التي تقتبس مفاهيمها العقلية وأساليبها البرهانية من فلسفات العلوم الحديثة، أي من «الفلسفات المنتجة». وإذا كان بعض الإصلاحيين لا يقر بهذه التبعية المطلقة من العلم على الدين، إلا أنه لا يستطيع التفاضي عن ضرورة الموازنة بين الدين والالتزام بعقائد الدين وتعاليمه من جهة، والتفكر والتأمل والاستدلال على ضوء معارفه الحديثة من جهة أخرى. وقد افضى هذا الارتباط الجوهرى بين الدين والتفكير إلى طرح إشكالية جديدة أعادت ترتيب العلاقة بين الاثنين، وبرزت وسائل وأطروحات لم يلتفت إليها الكلام الكلاسيكي لأسباب تاريخية وشروط حضارية. وإذ خاض الكلاسيكيون في موضوعات، من مثل إثبات الصانع وصفاته وأفعاله، وفي موضوعات النبوة والإمامة والمعاد، فإن متكلم اليوم يبحث عن أجوبة وحلول للعديد من المعضلات والشبهات التي تطفو على سطح العصر، مثل علاقة الدين بالتنمية والثقافة والحرية والفن والمجتمع المدني والديمقراطية، ومفهوم الشجرة الدينية ودلالة الإيمان الفردي. كما عليه أن يتصدى للشبهة النفسية العروضية التي تعتبر المعتقدات القبيية نوعاً من المُصاب النفسي الإيهامى

وشبهة «الوضعية المحدثة القائلة بخلو العبارات الغيبية من أي معنى». وهاتمان الشبهتان كما يقول قرملكي لا سابق لهما في علم الكلام التقليدي.

كذلك يسعى علم الكلام الحديث إلى توسيع مفاهيمه السابقة، وإعادة صياغة مقولاته على ضوء علم النفس الديني وعلوم الدين، مراعيًا تفسيرا أخرى لمعلانية غير الواقعية الأرسطية التي تأسست عليها عقلانية الكلام القديم. ومن هذه المفاهيم الموسعة مفهوم المقاصد الكلية، وضرورة رسم استراتيجيات جديدة لها، وفق قواعد منهجية معاصرة، وإعادة النظر في تقسيمها، حصصاً مقاصد المعاملات لتشمل حدوداً وأبعاداً جديدة مثل البعد الجمالي والفني الذي يحيطه حسن جابر في كتابه، والذي يرتبط بالتكوين النفسي والعمق الروحي للإنسان.

التجربة الدينية

كما يسعى علم الكلام الجديد إلى صياغة جديدة لمفهوم الإيمان والعقيدة، ومفهوم الخبرة الدينية وسماتها العاطفية والنفسية. وفي هذا المقام يميز الشيخ الشبستري في مداخلة له بعنوان «إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية» بين المعتقد الديني والتجربة الدينية. فيرى أن العقيدة الدينية كأي عقيدة أخرى حالة ذهنية. يمكن أن يكون مصدرها تجربة أصيلة، وقد يكون مصدرها التلقين والدعاية أو عوامل أخرى. ويحضر بدلاً من ذلك على إحياء الدين من خلال النفوذ إلى عالم التجارب (الدينية، وإلى الحالة الباطنية التي تعيش من خلالها النفس البشرية أي إلى الوجه الداخلي للإنسان المعاصر الذي يعيش في فضاء اللايقين واللاجدوى. ويرى في وقفة وجردية «كيركفاردية» أن على علم الكلام الجديد أن يمنع الإنسان الحديث المعنى لسيروية حياته، وأن يخرجها من متاهة القلق ولجّة الاحباط.

يشخلص الكلاميون المجدد إذن من الانحباس الثقافي الذي وُضع فيه أهل الكلام التقليدي باستدلالاتهم القاصرة، وإجاباتهم الجاهزة وفوقيتهم المطلقة لينطلقوا بدلاً من ذلك إلى بناء معرفة منفتحة وناشطة، وإلى تأمل بقدي

ويلجأوا من إطار مرجعي منكش على ذاته، إلى إحدائيات الأزمنة الحديثة صدماتها الكبرى الفلكية والبيولوجية والنفسية والحاسوبية. وعرض هذه الانعلاية التي تقوكت داخلها العلوم الكلامية التقليدية خاتمة متوجسة من الآخر المختلف دياً وعقيدة، فإن الكلاميين الحدائوين لا يتورعون عن استخدام أساليب العصر ولغته وأدواته الفكرية وإشكالياته التأويلية، وسائر علومه التي تساعد على طرح الإسلام بصورته العصرية. وهم لا يتوانون عن الانكاء على اللاهوت المسيحي للاستعانة من تجاربه الثرية. بل إن مصطفى ملكيان يحيل ركود علم الكلام الإسلامي، مند القرن الثامن الهجري، إلى ما كان يحدث من سبب رعايا الديانات الأخرى في البلاد الإسلامية، من حرية التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم. ويعيد ضمور الأسئلة الجديدة، أو الإجابات الجديدة عن الأسئلة القديمة، إلى لسلية تجاه العقائد الأخرى. وفي رأيه أن الإصغاء إلى الآخرين المختلفين شرط لازم لتطور علم الكلام.

وعلى هذا يقتفي الكلاميون الجدد بعض خطوات اللاهوت المسيحي السابق، على ظهور علم الكلام الإسلامي. ورغم الاختلاف بين مفهومي الوحي المسيحي والوحي الإسلامي حيث الأول وحي تجسدي (الله في العالم) والثاني وحي كلامي (كلام الله في العالم)، فإن الكلاميين الجدد يقطعون بعض ثمرات تجارب اللاهوت المسيحي، مستفيدين من قدراته، ومن قابليته على امتصاص الصدمات التي أحدثتها الثورة العلمية في الغرب، وما أعقبها من نشوء التيارات الإلحادية والعلمانية.

ومع ذلك فإن كلا اللاهوتيين المسيحي، وعلم الكلام الإسلامي يلتفتان في آلياتهما الدفاعية عن الدين، وفي دحضهما الآراء المعارضة، وفي سعيهما إلى إنتاج لغة دينية تعمل بمقتضى قوانين العقل البشري، وضوابط الوحي والتوحيات السماوية من جهة أخرى. لغة تحاول وفق الباحث دوميري في مقالته في «أوسيكولونيديا بوبيفرساليس» عقلنة اللامعقول، أو وصف ما لا يمكن وصفه

وهذه القابلية لانتاج اللغة الإقناعية، رغم تقلب الظروف التاريخية وتبدل الأذعان والأوصاف الاجتماعية، جعلت من اللاهوت «حالة ولادة دائمة» حسب عبارة كوهين. ولا ينأى منطق التوليد هذا عن علم الكلام الإسلامي الذي يسعى اليوم، إلى تدارك مخاطر الجمود الدوغمائي الذي أحاط به منذ قرون عديدة. وهذا العزم يندل ما وسعه لتهذيب مقولاته، وصقل أدواته وتصميم هندسته المعرفية الجديدة، بما يناسب الواقع الراهن، والتحولات العميقة التي طرأت على مجالات الإنسان كافة، وخصوصاً على ذهنه ولغته وصوره ليظل صوت السماء مسموعاً

وإزاء هذا الانفتاح المعرفي لم يعد مستغرباً أن يستقضي هؤلاء المتكلمون آراء اللاهوتيين وفلاسفة الدين، وأن يستمعوا إلى صوت شلايرماخر وميلز وبرايتمان ورودولف أوتو وكارل باث، ويستفيدوا من نصائحهم لإرساء قواعد الكلام الجديد، ويطلعوا على علل أسباب قصور النظم الإسلامية التقليدية، وتحليل الخلفيات التاريخية والفكرية التي آلت إلى نكوصها وتهاافتها. ولا يترأى هؤلاء المجددون عن أن يتحركوا إلى الأمام لينتزعوا لعلمهم الكلامي الحديث أرضاً جديدة ومكانة ثابتة.

يترامن صدور كتاب «القبض والبسط في الشريعة» للبحاث الإيراني عبد الكريم سروش، مع جهود متعثرة، ومثلثة يقوم بها بعض الأوساط الدينية المتورة لإصلاح مناهج التدريس في العوزات، وإخراجها من لجة المفاهيم وانفرضيات القديمة والمتوارثة، والمباني الفلسفية الأرسطية «أفدة»، بل والمصطلحات والمفردات المعجمية التي تحيل إلى الظواهر الحياتية والحضارية والمعيشية في الأزمنة السابقة، كالحديث مثلاً عن الفرسخ والقيراط والدرهم والرقيق، وسوى ذلك من تفاصيل ومصطلحات وإشكالات فرضية وتجريدية، لا تتعلق بأية مصاديق، أو أي تكليف واقعي، تستند فيها العوزات وقتها دون جدوى وتشكل في مجملها هوائق معرفية، تعزل الفقه عن واقعه الحضاري ومتطلباته ومرامي، وتحول دون انخراط الفقهاء في عملية تجديدية عصرية، تنسجم مع علوم العصر وكشوفاته النظرية والتجريبية، وكل المستحدثات المعرفية البشرية. من علم الإناسة، إلى علم النفس المرضي وعلم الحاسوب والمناهج الإحصائية والتجارب المعملية وعلم الأنسجة وعلم الجريمة. وتشل قدرتهم على مواجهة التحديات والمعضلات الحضارية والمدنية الماثلة هي كل حين، حيث ما فتىء المشترعون عاجزين ومترددون، في اتخاذ موقف محدد وواضح من الغناء والتمثيل والرقص، والفن التشكيلي، والنحت، ونظام المصرف الربوي، وحقوق الملكية

«عكرية، ورؤية الهلال، ونقل الأعضاء البشرية، والتعقيم أو النحبيب الإصطناعي، ونجاسة غير المسلم، وحلق اللحية.

إزاء هذه المراوحة، بل والجمود والتقصير، يطرح عبد الكريم سروش تصوراً نظرياً على علماء الفقه والشرعة يلائم منطق العصر وعلموه ويزوهم بصوابط ومعايير دقيقة لفهم الشرعة على وجهها الصحيح، وتصويب مسارها. وهذا التطور مستمد من نظرية إبستمولوجية تنكّء على نظريات فلسفة العلوم، وخصوصاً نظرية كارل بوبر (1902-1994) وتقوم هذه النظرية على تصور ثلاثة عوالم يتوسطها العالم الثاني، عالم الوعي والشعور والمعتقدات، الذي يربط بين العالم الأول الفيزيقي المادي، والثالث عالم المحتوى الموضوعي للفكر، مثل النظم السياسية والتقاليد والأعراف.

المنظور البوبري

بلغته الإبيستمولوجية البوبرية هذه، والموشاة بأشعار عرفانية لجلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي، لا يسعى سروش إلى أي توفيقية بين العلم الديني التشريعي ومعارف العصر الحديث، كما سعى من قبل مواطنه علي شريعتي بلغته الإيديولوجية. فسروش على الرغم من دعوته إلى التلاؤم والانسجام بين المعرفة ادينية وسائر المعارف البشرية اللنيوية، لا يحمل كلامه أية شبهة توفيقية. لأنه في هذا المقام، يحسب أن المعارف البشرية وكشوفاتها العلمية حاكمة على امعارف الدينية، ومقدمة عليها عقلياً وعملياً. وهي التي تطبع جغرافية المعرفة بطابعها، وتغذيها من ذاتها. وفي هذه الحال، على من يحكم على تفسير الدين أو الشرعة، أن يمتلك منذ البداية، أدوات نظرية مسبقة عن العالم والتاريخ والمجتمع. رما من مقارنة للدين أو آلياته تتكون إلا انطلاقاً من رؤية قلبية ومستقلة، أي من مفاهيم ومعارف من خارج الدين. ويسمي سروش المعرفة الدينية إظهاراً لتبنيها «اعلوم المستهلكة» أي العلوم التي لا تتج فلسفتها الخاصة، وإنما تقتس مقدماتها العقلية وأساليبها البرهانية من فلسفات وعلوم أخرى «متتجة» تفرض عليها

قوايسها وزوايا النظر إلى موضوعاتها، واستخدام معاييرها وأنماطها وتصنيفاتها وينتق من هذا الارتباط التبعية تبادل يثري الفهم الديني، ويضيف على معرّاته وعباراته معاني ودلالات جديدة، وعلى الشريعة بمجملها رؤية أعمق وأشمل وتحولاً في الإفهام.

واستناداً إلى منظوره البويري، يرى سرّوش إلى تغير المعرفة ومبايها مساراً حتمياً يفرضه منطق التقدم المطرد، القائم على تصويب العرّوص، وتصحيح الأخطاء، وبلوغ خطوات أقرب إلى الحقيقة الصعبة المنال، والمتعددة الوجوه والطبقات.

وحال مثل هذه النظرة التي ترهن عملية تكامل المعرفة الدينية وإنضاجها بتطور المعارف البشرية، يحث سرّوش رجال الشريعة على ضرورة امتلاك إدراك عميق للنظريات العلمية والفلسفية واللغوية لتضيء على أسئلة جديدة بشكل أفضل وأعمق. لذا فإن المعرفة الدينية لأي إنسان، وفي أي عصر تنقبض وتنسبط بحسب جُماع معلوماته ومعارفه البشرية. وهذه المعرفة مثل أي معرفة أخرى، هي باستمرار في تحول وتكامل، واغتناء وافقار. وعلى ضوء هذا التعالق بين علوم العصر وعلوم الدين، تتباين معارف الفهم المتغير لوضعية البشر والنظرة إلى الكون، وتنحدر النظرة الدينية إلى التعدد والاختلاف في أمور الدين والشريعة، تقدر ما تختلف وجهة النظر إلى العالم.

وهذه النظرة الإبيستيمولوجية الدينامية التطورية التي يعتنقها عبد الكريم سرّوش، ترى الاختلاف في حقلي العلم والدين، على ما يتأوهما من آراء ظنية ويقينية، ومن تخطئة وتصويب، ومن تألف وتنافر، ومن تجاوز وتحداد وتناقض، عماد العلم بما هو هوية جماعية جارية متجددة ومتعددة الوجوه. وهذه النظرة إلى الاختلاف والتعدد هي عين ما جاء في القرآن الكريم «لا يزالون مختلفين» هود 118. كذلك التغير هو سنة الحياة وناموس الفكر.

ولما كان سرّوش نشر كتابه على حلقات، في صحيفة «كهان الثقافي» فإن

نص موضوعاته آثار حفيظة طائفة من المفكرين ورجال الدين الإيرانيين الذين تصدوا لأطروحاته بالنقد والتجريح، وعلقوا على مفهومه عن نسبة المعرفة الدينية المتبدلة مع الزمن، وحسبوا أن كلامه يتقص معطيات الوحي الإلهي. في حين أن سرور في مجمل ما يكتبه، يؤمن بثبات الوحي وحقانية القرآن ويعتقد أن فهم البشر لمضامين الدين هو العنصر المتحول، لأنه حصيلة جهدهم وتأملهم وتداولهم الأفكار والآراء والتكذيب والتصديق.

وحتى لا يسيء البعض قوله بعصرنة الفهم الديني فيسوّغ انتشار الكتابات والأطروحات التلفيقية التي تقيم توازناً مصطنعاً بين علوم العصر وعلوم القرآن، فإنه يصف مثل هذا التفسيرات بالتفسيرات الاعتبارية، التي لا تقيم وزناً لأي معايير منهجية دقيقة.

عبد الكريم سرور في كتابه هذا، وفي معظم مقالاته ومدخلاته يعيد اكتشاف الذات الإسلامية التي تستعيد دورها الحضاري، من خلال الوقوف على مفاهيم جديدة، واختبار معطيات الحداثة. وبالفعل بدأت نخب ثقافية تتداول في عدد من المجلات الإسلامية الطليعية المعنية بقضايا الفكر والدراسات القرآنية المصطلحات النقدية الحديثة، مثل: الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ونقد دينا وغادامير وهيدغر وهيرش وشلايرماخر وإلياد، وتعيد النظر في مفهوم الاجتهاد ومقاصد الشريعة، على ضوء هذه المعارف الجنيبة.

من التكليف الشرعي إلى الحقوق المدنية

نعيش العشق وحننا، ونموت وحننا،

وبعيش التجربة الدنيوية وحننا

يحتل عبد الكريم سروش على الخارطة الفكرية الإيرانية الراهنة، الموقع المواجه لتيار رجال الدين التقليديين، مقتحماً خط دفاعهم الأول عن العقيدة، وعن المنظومة الفقهية. فهو يخلخل الثوابت، ويفكك الأصول، ويقلب المسلمات والأدبيات. وسروش هو عينه الشاب الذي تأبط في طريقه إلى جامعة لندن «المثنوي» لجلال الدين الرومي، وديوان الشيرازي، وكتابات فيض الكاشاني العرفانية، من دون أن يفرق بين التصوف والعلم، وبين مقررات الجامعة في الكيمياء والصيدلة وكتب الشعر. وهو نفسه عاد إلى طهران ظهيراً للثورة الإيرانية، ومشرفاً على تطهير الجامعات من «حرفومة» الماركسية واليسار. اليوم انقلب على ذاته. فبات هذا العقائدي التطهري ربيعاً، وهذا المتدين المتزمت علمانياً، وهذا المؤازر ونصير الملالي طريدهم في أميركا.

لم يستقر أستاذ الكيمياء على حال. اليوم هو واحد من كبار المجددين في الفكر الإسلامي، ومن الذين يشيرون جلبة وصخباً وإشكاليات في أوساط الشيعة الإيرانية والحوارات الدينية. وُعدَّ على رأس كوكبة من المفكرين المسلمين والعرب

المتنورين، تمتد من الهند حتى أندونيسيا وسويسرا والقاهرة وإيران. وهؤلاء لم يتخرجوا في غالبيتهم من المعاهد الدينية أو الحوزات، إنما تعلموا في الجامعات الوطنية والأجنبية. وكان دافعهم إلى خوض غمار حركة الإصلاح الديني، ما أفرته حركة الحدائق من تحديات، وضعت المسلمين وجهاً لوجه إزاء التقدم الذي أحرزه العرب في شتى الحقول، وأمام أشكال تطوره الاجتماعي المتنوع، وآلياته السياسية التي أطلقت الحريات الفردية. في مقابل تفشي النزعة الأصولية في بلادنا، ونفاقم خطرها، واتساع نفوذها، وتعدد تجلياتها العنيفة.

وضعت الحدائق التصور التقليدي للإنسان في العالم موضع التساؤل والمراجعة، وفرضت تأويلاً جديداً للموروث الديني، وحملت سروش على إعادة تعريف الحقل الديني ودوره في الفضاء الإسلامي، وإعادة ربطه بمسار العصر الحديث، ونظرت إلى الإنسان وواجباته، وحفظ حقوقه، وصون حريته، وعقلنة المباني المعرفية التقليدية في المذونة الفقهاء التي لم تعد متناسبة مع أسس المعرفة الحديثة وأدواتها وطرائقها وأغراضها.

أمام القارئ العربي عدد من مؤلفات عبد الكريم سروش، صدرت ترجماتها في بيروت على يد أحمد القبانجي. وهذه المؤلفات عبارة من مداخلات ودراسات ومحاضرات تؤلف بينها وحدة الموضوع ووحدة المنهج والرؤية، وتغطي مساحة واسعة وعميقة من نظرة صاحبيها إلى الدين، وسعيه إلى الإحاطة بواقعه والتعريف بمكانته. وكان القارئ العربي تعرّف عليه وتلمس المبادئ التي قام عليها فكره التجديدي في كتابه «القبض والبسط في الشريعة» عام 2002 الذي تحدثنا عنه في المقل أعلاه.

الدين والتعلم

تستند أعمال عبد الكريم سروش حول الدين، وحول مرتكباته الفكرية إلى قاعدة الفكر الليبرالي، وفكرة المجتمع المدني، كما أرسى دعائمه جون لوك،

حيث حركة التمدن أوسع من دائرة الدين. لأن الدين جزء من التمدن وعنصر من عناصره. وهذا المجتمع يتسم بسمتين أساسيتين: أولاهما، التعدد في عالم المعرفة وميادين السياسة والدين، والآخرى المشروعة القائمة على توافق إنسان وإجماعهم. أما أصول الوعي الحديث الذي يدعو إليه لوك، فمحمول على أصالة الإنسان، وحرية، واختاره، واعتماده على ذاته، بدل اعتماده على مند أو مصدر عيبي. ولا يمكن مقارنة الفكرة الدينية عند سروش إلا من خلال معرفة المنظومة الفكرية المهمة على العالم الحديث، حيث يتعالق الدين والاقتصاد والسياسة والنظريات العلمية والمقولات الاجتماعية، بسياق واحد هو «براديعم» العصر الحديث. وغالباً ما أبط تجديد الفكر الديني في إيران، على ما يذهب إليه فردين قريشي، بالفكر المهم عالمياً، وهو اليوم فكر الحداثة والعولمة ونظور المعطيات العلمية. وعليه فإن سروش يركز في مقارنته المنظومة الدينية على المعارف العلمية الجديدة والمفاهيم الاجتماعية والسياسية، والممارسة الديمقراطية لولب الحياة العامة السائدة في المجتمع المدني. ويرى أن لا مناص من أن تبدل نظرة إى الدين ودوره، في ضوء هذه التطورات، بوصف الدين حيزاً شخصياً قائماً على فكرة تأمين السعادة الأخروية، وأن تبدل النظرة إلى الإنسان الذي انتقل من مدار التكليف الشرعي، إلى مدار الحقوق المدنية، ومن موقع الرعية إلى موقع المواطنة. وبهذه الروحية اللوثرية البروتستانتية يقول سروش: «ليس لدينا تجربة دينية جماعية، لتجربة شخصية وذاتية دائماً. فنحن نميش العشق لوحدا، ونموت لوحدا، ونعيش التجربة الدينية لوحدا أيضاً» ص 85 (السياسة والدين). وفي ضوء هذا المفهوم، فإن الإنسان مضطرب في حركته وإدارته لمهامه سواء كانت صغيرة أم كبيرة، إلى إيجاد تناسب بين الهدف والوسيلة، والسعي إلى إزاحة عناصر العجز والعوامل لغيبية غير القابلة للمحاسبة من طريقه.

ورداً ما أخذنا بأطروحة قريشي، فإن عبد الكريم سروش يمثل مرحلة متقدمة في الفكر الديني الإيراني أوجها التطور السياسي الذي نقل إيران، من مرحلة

إرهاصات ما قبل الثورة الإيرانية الإسلامية، إلى الثورة، فالدولة. وقد عبّر علي شريعتي عن فترة ما قبل الثورة، بنظرة الإيديولوجية اليسارية المنحى، ومزاجته آنذاك بين الخطاب اليساري والفكر الديني «هذا الزواج انتهى بحملة عرس سبها الثورة الإسلامية» حسب عبارة سروش الطريفة. ص 57 (السياسة والتدين). فالفكر الإيديولوجي لا يدور حول محور الحقيقة، بل يدور حول محور الحركة والفعالية. وهذا أمر ينسجم مع منطق الأحداث والحروب ومنطق الثورات. بيد أن المراجعة عند عتبة الإيديولوجية، أو الإصرار على البقاء على الحالة الثورية المتأججة، على أهميته في المرحلة الأولى، يتقلب إلى عقبة تحول دون العبور من منطق الثورة إلى منطق الدولة. ومن هنا فإنّ سروش يطعن في الدعاوى الثورية في الحياة الإيرانية، لوقوفها سداً مئباً دون بناء دولة القانون والعدالة، ودون تشكيل المؤسسات النازمة والضامنة لحقوق الناس ومصالحهم. ومقارنة مع خطاب شريعتي الإيديولوجي القتالي الكفاحي الذي لا يمنح المرء فرصة المراجعة والبحث والاختيار، فإن خطاب سروش العلمي الإستيمولوجي يفتح الباب أمام كثرة التفسيرات، وتعدد القراءات وتباينها واختلافها. وإذا كان الخطاب الأول ضرورة في بداية انطلاق الحقبة الثورية، فإنّ الخطاب الإستيمولوجي هو خطاب دولة ما بعد الثورة. وإذا كان شريعتي وصف رجال الدين بأنهم حراس العالم الأسطوري، ورعاة الذهنية الأسطورية الغيبية، فإنّ سروش اعتبر وجود طبقة رجال الدين التي تعنّش من طريق الدين، عالة على المجتمع.

وفي تفكيك المباني الفقهية التي يشتغل عليها هؤلاء، يرى سروش أن هذه المباني لم تعد منسجمة مع طبيعة العقلانية الحديثة، ولا مع حق الإنسان في الاختيار والتمحيص والمساواة. فهذه القواعد الكلامية والإستنباطات الفقهية مبنية على نظرة خاصة لمفهوم الإنسان المكلف الذي يعيش إزاء قوة عليا، عليه إطاعتها، والإدعان لأوامرها بمثابة بسلطة الفقهاء. وهي نظرة لا تتفصل عن أصولها التاريخية والسوسيولوجية التي انبثقت منها. أما إنسان اليوم، إنسان الحداثة، فيعيش في

محتمع ليبرالي لا يرى شيئاً أعلى منه ينهاء ويأمره، بل يعيش في ظل حكومة يشارك الناس عقولهم، في حين أن الحكومة في النظام الشمولي والديني توظف عواطف الناس لمصلحتها. (الدين العلماني ص 72). ويحسب مروش الفقه عموماً علماً ناعماً واستهلاكياً، وينحصر بدائرة الحد الأدنى من المعرفة، ويناسب عقلانية صعبة وهو علم يعلل ويستوعق الوقائع ويبرر الأنظمة السائدة، ويعتقد بوجود مصالح خفية في الأحكام لا يعلمها إلا الله. من هنا ضعف حركيته وتأثيره على صنع التنمية الاقتصادية والاجتماعية، أو على التحرر من أنظمة العبودية والرق والإقطاع.

الدين الأعلى والأدنى

وخطاب الفقه في مورد العبادات والمعاملات يفترض أن الإنسان فكرة مطلقة ومجردة، ويحدد هويته لا بذاته، بل بعقيدته. ولا يراه يعيش في زمان تاريخي متطور ومتبدل. إنما هو إنسان منفصل عن ظروفه الموضوعية والذنية. (الدين العلماني ص 118)

والفقه المعهود، هو الدين بالحد الأدنى، ويفتقد إلى التخطيط والبرمجة وتضافر العلوم. وهو يستجيب لحاجات البشر البسيطة الذين يعيشون حياة الكفاف. ولا تتجاوز أحكامه المبادئ الأولية، مثل حفظ النفس وحفظ النظام أما إطلاق صفة الاجتهاد على الفقه، فيجد فيه شططاً وتبسيطاً. فالاجتهاد الحق في رأيه، لا يختص بالفقه، إنما يجري على جميع المعارف العلمية والقضايا الفكرية.

وفي كتابه «بسط التجربة النبوية» الذي أثار موجة من الاعتراضات، لاسيما مرضوع الوحي، فإنه ميز بين الدين في حده الأدنى، والدين في حده الأعلى. وحسب أن تطلب المتدينين أو توقعهم، أن يجلوا في دينهم كل الأحكام التي يحتاجونها في إعمار دنياهم، أي تحرك الدين في حده الأعلى، إنما يخيب آمالهم، لأنهم يحملون الدين بآثار مزاعم الفقهاء وادعاءاتهم بشمولته وكماله، أكثر مما

يحمل. وتفضي هذه الخيبة تدرجاً إلى زوال حظوته ومشروعيته ومقبوليته لدى المؤمنين به. وفراغ نصوص الدين من هذه الأحكام، لا يدل عن نقص فيه، مادم غير معي بالامتجابه لمن يصبو إلى اليسر والدعة، دون ان يقدح ذمه، ويدل طاقته. وفي هذا المقام يسخر من الشيخ عبدالله جوادي الآملي الذي يدعو لسد هذا الفراغ بتوسعة الأصول الفقهية التي تتيح استخراج علم الزراعة من بعض الروايات وبالقياس على ذلك، لا يستبعد سروش استيحاء علم صناعة السم من قصة نوح!!

يتكتم سروش على مرجعيته، وقلما يذكر مصادره إلا فيما ندر، بيد ان قارئه يتلمس إحالته إلى حماع النظريات الحديثة في فلسفة العلوم الطبيعية، لا سيما في كتابه «القبض والبسط في الشريعة» الذي يرتكز على حوالم كارل بوير لمعرفة الثلاثة المتفاعلة والمتادلة، وهي. عالم الأشياء الطبيعية، وعالم الحياة الذهنية، وعالم محتوى الفكر. ولقب الباحث Ashk.P.Dahlank سروش، بأنه جون هيك إيران. وهيك لاهوتي بريطاني، هو صاحب نظرية التعددية الدينية التي يرسي مرتكزاتها المعرفية واللاهوتية على النموذج الكانطي، في تفرقه بين الواقع والطاهر، أو بين النومن والفنومن، ويأخذ بها سروش في كتابه «الصرافات المستقيمة» الذي أثار بتبنيه التعددية الدينية، أوالبلورالية الدينية، بعبارة أحمد القبانجي، حفيظة الملالي. وهي نظرية تعتبر أن اختبار الإنسان الديني، أي الإستجابة البشرية للحقيقة الإلهية، لا تنفصل عن الإطار الثقافي والبينة الحاضنة لها. والتسميات والتوصيفات المختلفة عن الأدیان، هي اختبارات متعددة للحقيقة الإلهية امتعالية الواحدة التي تتحصل عبر قوالب، يصنعها التقليد والتاريخ والثقافة، وتفاوت متفاوت الشروط والأوضاع البشرية المختلفة والمتعددة في العالم (أطروحة هيك مبسطة في كتاب عن جون هيك لوجيه قانصو).

وقد ساجل الإصلاحی الدینی محسن كديفار سروش، رافصاً فكرة التعددية الدينية، حيث حصر فكرة الخلاص في الدين الإسلامي دون سواء، دين الحق الواحد بلدي لا يتجزأ. أما سائر الأديان التوحيدية فهي وسائط فرعية لبولوج انحلاص

الذي لا يكتمل إلا بالإسلام، وإذا كانت الأديان الأخرى ظاهرة تاريخية متعددة، فإن الحقيقة الواحدة تتجلى في الدين الإسلامي وحده.

وحمل على سروش أيضاً الشيخ جعفر السبحاني، بعدما نصحه بعدم شر كتبه «القص والبسط في الشريعة» لأن هذه النظرية تتنافى مع حاتمية النبوة وذلك أن الشريعة إن كانت ثابتة والأفهام متغيرة، لم يستقر حجر فوق حجر، ولما بقيت في الإسلام حقيقة يقينية، وأضحت جميع معطيات القرآن والسنة والعقل في مهب الريح

لا يستطيع قارئ علي شريعتي، المفكر الإيراني الإصلاحية، أن يحدّد بوضوح مرقمة الفكرية، على الرغم من إسهاماته العميقة في تجديد النظرة إلى الدين. وهو، كأبي مكرّ إنشكالي، تقاطعت لديه رؤى متعارضة وثنائيات صعبة، قرّضها المشهد السياسي والثقافي في لحظة تاريخية، هي حقبة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين التي تعددت فيها الإيديولوجيات والتيارات الحزبية، وانتعشت التيارات اليسارية والشيوعية وحركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا، وظهرت إزائهما محاولات لاسترداد الهويات القومية والوطنية، من جهة، والهوية الإسلامية الجامعة، من جهة أخرى.

بعد غيابة تلاحقت التطورات والإخفاقات والارتكاسات الفكرية، وانقلبت التيارات والأحزاب على نفسها، وانحسرت موجات التحرر الوطني، وارتفع صوت التفرقة على صوت الوحدة، وصوت المخالفة على صوت الاعتدال. أضحت الصورة أكثر تداحلاً وقائمة وبهنا ازدادت مقاربة أفكار شريعتي صعوبة، لكنها اعتنت، مع ذلك، بدلالات جديدة وغير مفيدة.

وقد قرّئ شريعتي عريباً في أعقاب الثورة الإيرانية، عبر ترجمات ضحلة وعبارات مرتبكة. إلا أن دوراً لبنانية سعت إلى ترجمة جيدة لمجموعة آثار

شريعتي الكاملة إلى العربية. ومن مفارقات هذا الرحل أن الثورة الإيرانية التي عبّدت مؤلفاته ومحاضراته طريق انتصارها، باعتراف قادة الثورة أنفسهم، ما لبثت، بعد انتصارها وتسلمها زمام الدولة ومقاليد السلطة، أن أدارت له ظهرها أو قدّمته إلى أجيال ما بعد الثورة بكثير من التردد والتوجّس، لأن قراءته ثانية ستكشف، لا محالة، مكامن اختلالات عميقة في إبقاعات الدولة.

يمثل شريعتي، الذي كان يواظب على محاضراته في حسينية الإرشاد آلاف الطلبة الجامعيين الإيرانيين، بإشكاليته الفكرية التي أثارَت حفيظة الطبقة الدينية التقليدية وغضب السلطة الشاهنشاهية، مظهرًا من مظاهر أزمة المصالحة العسيرة بين العناصر المتنافرة في المجتمع الإيراني الذي كانت تتجاذبه تجليات الأنماط السلوكية التفرّيقية والأفكار التحديثية، متزامنة مع ذبوع المقولات اليسارية والشيوعية ذات المنحى الإيديولوجي، من جهة، ومن جهة أخرى، عمق الهوية الشيعية الإيرانية في نفوس العامة وفي أركان المؤسسة الدينية التقليدية.

في ضوء هذا المسعى التصالحي حثّ شريعتي على ضرورة اقتباس التجارب الغربية وتوظيف الوسائل الإعلامية، كالتلفزيون والمسرح والسينما، في شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية، دون المساس أو التعارض مع الدين. بل لقد رأى أن هذه الوسائل تخدم الدين، وتساعد على نشر الأفكار والعقائد والثقافة الإسلامية. ويصف شريعتي هذه المصالحة بأنها حضارية راقية، تعبّر عن التقليد بشكله الإيجابي الواهي. أما التقليد الذي يستحق الإدانة والشجب، في نظره، فهو التقليد الأعمى.

ويعتص شريعتي الكثير من المقولات والمفاهيم المختلفة المستزعة من حقول الدراسات والعلوم الإنسانية الحديثة التي كان متضلعا منها، بحكم اختصاصه في جامعة السوربون في علم الاجتماع الديني، وتعرّفه على أساطين الفكر، مثل ريمون آرون ولويس ماسينيون وجاك بيرك وهنري ماسيه وسواهم. وهو يعيد توظيف هذه المفاهيم لبناء نظريته التوفيقية التي توالف بين التراث والعصر لكن

شريعتي لم يستطع حجب العناصر المعقبة، وحيث أراد أن يكون معادياً للماركسية، كما يقول داربوش شايفان في «ما الثورة الدينية؟» مدّ يده إلى جمعة مصطلحاتها ومقولاتها (ص 299). فشاعت في متون كتاباته الغزيرة كلمات مثل «البنية التحتية» و«البنية القويمة» و«الحتمية التاريخية»، و«الجدلية»، و«الطبقات المسحوقة»، و«الفوارق الطبقة» و«أميون الشعوب»!

كذلك استثمر، على المستوى نفسه، العبارات التراثية، مثل «المستضعفين»، و«المظلومين»، و«البيعة»، و«الوعاظ»، و«الإمامة» و«الولاية». والرموز الدينية، مثل: قابيل وهابيل وقارون وبلعام بن باعورا، وإنكأ على الأسماء القرآنية، مثل: الطاغوت والتوحيد والشرك. واقتبس شريعتي، الذي تعمق في فهم تاريخ الأديان، من أطروحة هنري مرغسون تفريقه بين «الدين المنغلق» و«الدين المنفتح»، ليستخدم هذا التفریق نفسه لبناء ثنائيته الشهيرة التي تميز بين «دين السلاطين» و«دين العامة»، وبين التشيع الصفوي (المنحرف) والتشيع لعنوي (الحق).

وشريعتي، الذي ينظر إلى الغرب نظرة إعجاب وارتباب في الآن عينه، يقرأ بالمسيرة العلمية التصاعدية التكاملية التي وصل إليها الغرب وتفوق فيها على الشرق، إلا أنه ينكر عليه تفوقه على الشرق في المواضيع الأخلاقية والمواضيع المعنوية! ومن منطلق أن الثقافة ذات خصوصية تكادست بمرور الأجيال المتعاقبة في تاريخ شعب من الشعوب، وصنعت الرأسمال المعنوي له، كان منطقياً لديه أن يدعو إلى العودة إلى الذات لإصلاحها من الداخل. ولا عجب إزاء هذا المنظور الذاتي، أن نرى شريعتي يتقبل ما جاء في الجهاز المفهومي للعقيدة الشيعية التي أرسدها منذ قرون طويلة علماء، مثل الطوسي والطبرسي والمفيد والمرعشي والحلي، لكنه يعيد قراءتها وتأويلها على ضوء علم الأديان الحديث، وصلى ضوء المعولات السياسية اليسارية والإيديولوجية الكفاحية، فيعيد تفسير «الإمامة» و«العصمة» و«الوصاية» و«الولاية» و«التقية» و«الغيبة» و«الشعاعة» وكل المحرمات

المعاندية الشيعية، بعد أن يجرد هذه المقولات من بُعدها الميتافيزيقي، ويفف على أبعادها الاجتماعية والسياسية، كاشفاً آلية استخدام هذه المقولات التي يبط بالنشيع الصموي لترسيخ نمط الحكم الشاهنشاهي، وميلوراً ما يسميه محمد أركون «الإيديولوجيا التي تتكلم بلغة روحانية»، والمترجمة مع «لاهوت التحرير» المسيحي في أميركا اللاتينية.

في هذا المقام التأويلي التوفيقي نزع شريعتي، بخطوة متقدمة ودراسة اجتماعية، مفهوم «الإمامة» من مباحث علم الكلام الإسلامي الكلاسيكي، باتجاهاته الفلسفية التجريدية التي أبقت هذا المفهوم داخل نطاق المقولات والدلالات النظرية والافتراضية، وأدخله في صيرورة الواقع المأزوم وأروقة الاجتماع السياسي، فاتحاً بذلك كثيراً من الأبواب المغلقة في المعرفة الإسلامية، حسب عبارة عبد الرزاق جبران، في كتابه عن علي شريعتي، مضيئاً بذلك إشكالية الإنسان الاجتماعي وحاجته إلى القيادة الرشيدة، ومعتبراً الدور الاجتماعي معياراً لجدوى الأفكار أو لنفائتها. وبهذه النظرة الاجتماعية الواقعية للإمامة تملّص شريعتي من ذبول المنازعات التي اشتجرت بين المسلمين الأوائل، وأراقت الكثير من المداد والدماء، رافضاً الشورى والنص كليهما، ليجعل الخلافة قائمة، لا بالعوامل الخارجية، مثل الانتخاب أو التعيين أو النص الإلهي، وغير مقتصرة على سلالة أو قبيلة أو فئة، بقدر ما هي حصيلة حق ذاتي ناشئ من ماهية الشخص، ومن تشخيص الجماهير له، وتقبّل إطاغته، والاقتداء به عن قناعة لا يرقى إليها الشك.

وعلى ضوء هذا الاتجاه الاجتماعي وضرورة التصدي لمسائل العصر وقضاياه، يتفد الكاتب أولئك الفقهاء التقليديين الذين ينكبون على ألف مسألة شرعية في آداب التخلي (الدخول إلى بيت الخلاه) دون أن يقدموا مسألة واحدة أو حكماً شرعياً واحداً، يتعلق بالمصير المشؤم الذي يتظر الأمة والبلاد. وإذ يحثمون على حقوق الشعب، يستغيثون في الحديث عن حقوق السيد على عبده!

ويتجاهلون كل اللفظ حول الرأسمالية والبورجوازية، والاقتصاد الاستعماري والعلاقات الطبقية، وحقوق العامل والمستثمر والفلاح، وصاحب الأرض، والمتح والمستهلك، وفوائد رؤوس الأموال، إلى ما هنالك.

وسألكة القياس التي يتبناها شريعتي لإقامة علاقة تكافؤ بين بنيتين مختلفتين، ورميتين مختلفتين، تقوم علاقة استمرارية بين حلقات الماضي وحلقات الحاضر ويحاول توظيف هذه العلاقة ليؤخذ بين «مصطلح» «الحتمية التاريخية» دي البعد الماركسي، والتزعة المهدوية النشورية. ويجعل من مستقبل التاريخ، المدفوع بحركة الصراع بين الطبقات، مداراً لمسار مدفوع، هو الآخر، بحركة العدالة والعناية الإلهية، انتصاراً للحق على الباطل، وللمظلوم على الظالم، وللضحية على الجلاذ.

تمثل هذه النظرية القياسية بين الثنائيات المتناقضة، القائمة على قانون الشدافع البشري، وقاعدة اللامساواة والصراع والتعارض بين الاستكبار والاستضعاف، منذ بداية التاريخ البشري الذي دُشن بالجريمة الأولى التي اقترفها قابيل بحق أخيه هابيل، والمستمرة حتى اليوم. تمثل هذه النظرة جوهر المنظور التاريخي لعلي شريعتي. وحركة هذا الصراع الثنوي المانوي بين الشيطانية والملائكية، بين القطبية السلبية والقطبية الإيجابية، تتكرر عنده بأشكال وصور شتى، ما دام الماضي يماثل الحاضر، وما دامت حركة الصراع دائمة على مسرح الحياة البشرية.

وعلى قاعدة هذا التناقض يكشف شريعتي أن العالم الذي لا يعيش إلا في كنف الحضارات الدينية، لأن الدين يُعد أساسي في نشوء الأمم والمدنيات، يعاني من مواجهة دائمة وأساسية بين دين ودين. ومن هنا جاء عنوان كتابه. دين ضد الدين. أما الأول فهو «الدين المفتوح» الذي يلبي أشواق الناس وتطلعاتهم، والثاني هو «الدين المغلق» على عقائده الجامدة المتحجرة الذي يستلب إرادة البشر ويسمي الدين الأول بأنه دين الوعي الثوري الاحتجاجي ذو الإيديولوجية

الكماحية، والثاني الدين المنحول والموروث والتقليدي، الخاصص لمصالح الثالث السلطوي، حسب تقسيم الإناسمي الديني الشهير جورج دوميزيل الذي نُسِرَ في أديان الشعوب الآرية والهندوروية، فوجدنا تقوم على تحالف طبقة الحكام والطبقة الاقتصادية وطبقة الكهنوت. وهذه السلطة المثلثة تتبدل وجوهها عدد شريعتي عبر التاريخ، ولا تتبدل وظائفها ومصالحها، وهي تظل ماثلة في كل مجتمع عبر صور القوة والمال والدين.

وحيث إن كل دين يرسم في البداية على جادة الحق والصواب، قبل أن تضع هذه السلطة المركبة يدها عليه وتحرقه عن مساره، فإنه يتحول، بعامل الخوف والجهل والملكية والتمييز الطبقي، إلى دين تبريري تخديري، إلى «دين أهيوني»، حسب عبارة شريعتي المستتلة من الجمعية الماركسية. وهذان القطبان المتعارضان المتناقضان في داخل كل دين، أو بين دين وآخر، مستمران في حربهما واحدهما ضد الآخر منذ بداية النوع البشري.

لكن يجب ألا يُفهم من هذا الكلام أن شريعتي ينتقد أصل الدين، كما كانت حال ماركس، عندما قال كلمته المشهورة: «بالنسبة إلى ألمانيا، اكتمل جوهرياً نقد الدين، ونقد الدين هو الشرط المسبق لكل نقد». إنما ينحو شريعتي إلى تصويب مسار الدين، وتعديل دوره لأن الإسلام اليوم «إسلام مقلوب»، حسب عبارة شريعتي ذاته، وبهذا الوقوف يتجرد من الأحكام الخاطئة والمسبقات والقبليات والشبهات التي تركت بصماتها عليه. لا يستعيد الدين الإسلامي، أو التشيع الأصلي، بل كل دين، نقاوته أو أصالته الأولى، إلا ماستمادة دوره الاجتماعي والروحي، وفعاليته الواقعية ومراميه التفسيرية. وهذه الفعالية الاجتماعية هي جوهر كل دين، بصرف النظر عن أيما الفكرية أو العقائدية الأخرى. وبدون هذا الأداء الاجتماعي فإن الدين يفقد غايته وعلته وجوده. فكل شيء، في نظر شريعتي، يبرع إلى ذاته وحسب ولا يكون وسيلة لمسأرب أو هدف، يفقد فائدته وقيمتة، مهما كان مقدساً. لذا كان إسلام شريعتي على الدوام إسلاماً احتجاجياً

اعتراضياً ومن هنا عزا داريوش شايفان إلى شريعتي تمثيله النموذجي للإيديولوجي الذي يحول الأفكار إلى قوة تاريخية. وبهذا المعنى ينحو في درسه إلى الإيغال في الإيديولوجيا الكفاحية التحررية، ويتفق فكرة القضاء والقدر التي حاص فيها المتكلمون المسلمون طوال العصور الغابرة، لأن الحرية لديه تعني الخضوع والاستسلام. في حين أنه يكرّس نفسه لرفض الواقع والانحياز إلى كلمة «لا» كما يقول، والثورة على الظلم والفساد.

وفي حياته كان شريعتي مؤازراً لحركات التحرر الوطنية، وعلى رأسها الثورة الجزائرية، وانضوى في شبابه في حركة مصدّق، ثم في حركة المقاومة الوطنية التي أنشأها طالقاني وبازركان وزنجاني.

وتحت وطأة هذه النظرة الإيديولوجية الكفاحية لدور الدين، نظر شريعتي إلى الإنجازات الفنية والجمالية والهندسية ذات الطابع الديني نظرة نفعية فحسب، واعتبر الجمالية المعمارية في المساجد والترويق والزخرفة زوائد لا قيمة لها ورضافات تحجب حقيقة العبادة، في حين أن المسجد «برلمان الشعب» مركز ومظهر من مظاهر الألفة والانسجام بين الناس وفضاء توحدي يذيب الحدود والفواصل والطبقات.

كذلك يحسب الحسين الشهيد قدوة وكربلاء مدرسة. ولا فائدة في رآيه من الشعور الحسينية التي يتهم الحكام الصفويين بأنهم اقتبسوها من المحافل المسيحية في أوروبا الشرقية التي كانت تحيي فيها ذكرى شهدائها، وبأنهم حولوا الإمام الحسين إلى صورة عن آلام Passion المسيح. ولصيح هذه الطقوس والشعائر بالصيغة الإيرانية أدخل الملالي عليها بعض التعديلات لتوافق الدوق الشعبي الإيراني، وجعلوها موائمة للأعراف والتقاليد الوطنية والمذهبية في إيران. أما لغة هذه الطقوس فهي لغة التصوف وأعمال الدراويش ومبالغات خطباء المنابر وشعراء لعامة.

ولم يتوان شريعتي، الذي يصب جام غضبه على رجال التشيع الصموي

المتعصين والمتعنتين والمتحالفين مع السلطة الشاهنشاهية، عن نقد النزعة الشعبوية عند هؤلاء، بطريقة أكثر جذرية من كل من تصدَّى لهذا الموضوع من الممكرين العرب وقد حلل في كتابه «التشيع العلوي والتشيع الصفوي» آلية المرح في الموروث الشيعي الروائي ما بين السلطة الإيرانية الساسانية والنبوة الإسلامية، حيث احتلقت الروايات ونسجت الأساطير وعلاقات المصاهرة بين أئمة الشيعة ونبات كسرى لتحقيق غرض الوصل بين السلسلة السلطانية الساسانية، وبين السلطة الإمامية الشيعية ولبحث العناصر الفارسية في صلب التشيع.

بل من مفارقات شريعتي الإشكالي التوفيقي أيضًا أنه لا يلبث، في بعض الأحيان، أن يتزحزح عن موقعه ومتعلقاته، وعن رؤيته التجديدية الإصلاحية، ولكن تحت ضغط حصار المناهضين له الذين يهتمونه بالزندقة والمروق، فيقر بما سبق له أن غالفه ونافضه، ويشهد أمام الملأ في إحدى ندواته أنه شيعي ينشئ بأصول العقيدة، وبعين ما جاء في الموروث المتداول بين الناس. بل إن المفارقة تبلغ مداها وذروتها حينما يفاضل شريعتي، الأستاذ الجامعي الذي درس في أرقى الجامعات الفرنسية، بين الجامعة والحوزة، فيؤثر الطريقة الحوزوية في التعليم على طرائق التدريس الأكاديمية الجامعية!

بهجة نيشوية النيرة يعلن المفكر الإيراني المتفرنس داريوش شايغان
إفلاس الفكر الديني الإسلامي، وإخفاقه في القبض على أمة العصر ويرى نادياً
وجوب خروج هذا الفكر من السباق غير المتكافئ مع حقائق وأليات الفكر
الحديث وديناميكيته المتواشجة في تسيج من المقولات والنظريات والمفاهيم.
فلمسلمون ينظرون إلى العالم ويتمثلون الوجود والحياة من خلال أنماط
حداثية طاغية، تصهر كل شيء من حولها في قوالبها وأشكالها.

لامندوحة في رأيه، إزاء هذا الاختلال الفكري والنقي بين الإثنين، من أن
تُدعى المجتمعات الإسلامية على وجه خاص، والتي يشكل الدين سداً
ولحماتها الشعور والانفعالية والذهنية، إلى صوت العقل الحديث، فتتضوي
تحت منطق ومنظوره. وتأنى بنفسها عن أية محاولة توفيقية أو تصالحية بينها
وبين العصر لاسترداد مكانتها في التاريخ، لأن مؤداها المحال والمعبث.

في كتابه: «ما الثورة الدينية» يعاود شايغان التشبث بمقولته المبنية على
ضرورة استلحاق الحضارات التقليدية العالمية بزمان الحضارة الغربية الحديثة،
حتى تخرج من عتق الزجاجة التي وضعت نفسها فيها.

ولا مناص لهذه الحضارات الدينية التي بقيت خارج إطار تاريخ

الغرب، من أن تخضع لقوانين الفكر الغربي ومسلماته واشتراطاته، وأن تنقص يديها من كل ما علق بها من موروثاتها التي كدستها بمرور الأزمنة، وأن تتحرر من وهم ما أنتجت في الأزمنة الحديثة، في سعيها اللامعدي إلى التمهيد مع العصر، عبر التناخل والتشابك بين مستويات ثقافية متنافرة، ومحاولتها خلق مطافعات وتماتلات زائفة، وتوازنات ومعادلات مغلوطة، مثل مساواة الشورى بالديمقراطية، والصلاة بالرياضة البدنية، والوضوء بالوقاية الصحية.

أما الاتجاه الذي يدلنا عليه شايفان لبلوغ عتبة الدول الراقية، فينطاع بطريقة عجيبة مع الدعوة «الشرق أوسطية» التي ظهرت بعد ظهور الكتاب بطبعة الفرنسية بأكثر من ثلاثة عشر عاماً. أي بسلوك مسار التصويب التربوي والتعليمي، وتعديل المناهج والكتب وتبديل طرائق التعليم والتفكير في الدول الإسلامية والشرقية كافة، وينطاع كلام شايفان أيضاً، مع منطق العديد من المثقفين العرب والمسلمين والمتنورين والنهضويين الذين سعوا منذ بداية القرن العشرين حتى اليوم، إلى حلول ناجعة لمأزق الفكر التقنيدي وعثراته وقصوره عن مواكبة العصر، أثمرت أحياناً مراجعة عميقة لإعادة تجديد المعاني والقيم الإسلامية، في ضوء استراتيجية الدولة الحديثة، وأخففت أحياناً أخرى.

ولإزاء ما حملته إشكالية الحداثة من أليات فكرية ومفاهيم ومنظورات جديدة بنكون والتاريخ، ومن استحداث تيارات وصور أدبية وفنية، وقف المفكرون العرب والمسلمون وقفات متفاوتة ومتعارضة من هذه الفترحات العقلية بيد أنهم أجمعوا على أن مسيرة التاريخ آيلة إلى اتساع وشمولية، وإلى تبدلات وتحولات على كل الصعد. وهي لا محالة ستطاول كل الأطر والمعبير والقوانين والمنظومات العقلية. وياتت الحداثة في هذه المجتمعات الإسلامية امرأ مفروغاً منه، ولا رجوع عنه. لكنها حداثة لا تملك لساناً، حسب عبارة أوليغيه روا في «عولمة الإسلام».

المعضلة لم تعد في هذه الآونة الإقرار بهذه الحداثة باللسان أو القلب، أو الاعتراف العلني أو الضمني بها. المعضلة في اكتشاف الوسيلة والطريق الأكثر نجاعة إلى إنتاج حداثة كونية مشتركة إنسانية الطابع، ومتعددة الأطياف، تراعي الخصوصيات الحضارية لكل المساهمين والمتعاونين في سائها ومسارها، مدلل فرض هذه الحداثة القهرية التطوعية التي يدعو إليها شايعان، والمعبر عنها اليوم بالعولمة المقترسة اللامحدودة القدرة

في ضوء ما تقدم عن حتمية المسار التحديثي، يصور شايعان إلى قسمين سياقين الحضارتين التقليديتين اللتين تمثلان الحضارة الإسلامية والحضارة الهندية، عن السياق الحديث للفكر الغربي. وتجري عملية القطع هذه عبر تفكيك المماتات المنسوعة، والمطابقات الزائفة والتلفيق المشبوهة التي تسارع وتيرتها في مجتمعنا، مع تسارع وتيرة الحداثة. ومحصلة هذه المطابقات هيمنة فكر ايدولوجي ديني، بكل ما في البنية ايدولوجية من عيوب «مثلثة» الجماعة التي تعتنقها، و«أبأسة» خصومها. ومن وهي زائف، لا يقبل النقد أو التمهيص. ويضرب شايعان مثلاً نموذجياً، بفكر علي شريعتي بوصفه الترجمان الصادق لهذه ايدولوجية الدينية.

وعملية الفصل بين هذين السياقين، أو البنيتين الثقافيةتين المختلفتين ضرورة في رأي شايعان، لأنهما يمتدان إلى رؤيتين مختلفتين، وإلى طريقتين في حضور العالم. بيد أن فصل هذين السياقين بعضهما عن بعض، لا يفضي كما ينشد شايعان إلى استقلالية كل سياق عن الآخر، في عملية تدجينة يقوم لنظام التعليمي المرتجى بيلورتها. بل لن تمثل على أرض الواقع استقلالية شايعان المزعومة، إنما أرجحية سياق على آخر، وتحديداً ستفضي إلى هيمنة السياق الغربي على السياق الشرقي، وإلى عملية ملغومة تمثل خطورتها في إلحاق تاريخنا، الذي لا نتوهم أنه في أفضل حالاته، بل هو محجور بكثير من الثقوب والعيوب، وعوارض الجمود والانكماش. إلحافه بتأريح

العرب عبر علاقة السيطرة، والاستتباع. واستدمجه على صورة غير متكافئة في مسيرة تاريخ معلوم، تؤدي في هذه الحال إلى تهميش مجتمعاتنا وتمنيها، وإلى حضورها ودونيتها. وتقلدو الفعالية التي يشدها داريوش لخروجنا من مأرقنا المعالية وقصوراً واستلحاقاً وخنعاً. في حين أن هكذا حداثة قهرية مفروضة، تُشعر أثناء الحضارات التقليدية الملحقة، بفقدان التواصل والارتباط من الآخر، وعدم الإحساس بالتألف، أو بالشراكة، في صنع عالم لا يشعرون بالانتماء إليه حقيقة، خصوصاً إذا كانت هذه الحداثة حصيلة تطور فكري يروه مصاغاً بمفردات وعناصر معرفية متراكمة من الثقافة اليهودية المسيحية الجذور. وهو أمر نَبّه إليه الباحث الفرنسي في الحركات الإسلامية فرنسوا بيرغز من قبل، وعلل به هذه الريبة التي تساور المسلمين تجاه الحداثة الغربية، التي يرون فيها مصدراً من مصادر الهيمنة والإستلاب.

والتشبث بالخصوصية الدينية طاهرة مشهودة عند كثير من الشعوب، وهي تتجاوز علاقاتها العائلية والفائلية والوطنية، لتشكل منظومة توحيد شكلية ورمزية وتبادل عاطفي وروحي. لذا نرى المهاجرين المسلمين إلى الغرب، في ضوء محاولة اندماجهم في المجتمع الجديد الذي يعيشون فيه، ما يفتأون يعيدون تكوين هويتهم حول نواة أسامية هي الهوية الدينية، بل يتعايشون فيما بينهم على شكل كتل سكانية وأحياء مستقلة عن الآخرين المختلفين. ينكفئون على معاييرهم الأخلاقية الدينية الموروثة، ونظام قيمهم الاجتماعية. وإن كان من خلاف بين طرائق عيشهم الجديد، عما كان عليه في بلادهم الأصلية، فإنهم لا يبدون أن يصفروا عليها دلالات دينية، ويمدون استدماجها في السيستم الإسلامي.

إن داريوش المنير بإنجازات الغرب، وتفوق حضارته، لا يولي العناصر السياسية التاريخية في تكوين هذه الحضارة أبة عناية تذكر. في حين كانت رافعة الغرب الأساسية هي هذه الحركة السياسية الاقتصادية التي قامت، في بداية

الأمر، على التوسعات الإستعمارية والفتوحات العسكرية، ونهب ثروات أمريكا والعالم الثالث. والتي سوغتها على المستوى النظري بحوافر دينية أحياناً (الحروب الصليبية) وبالنظرة الدونية إلى الآخر، في كثير من الأحيان (الإناسة العرقية واليدائية) من أجل تحضيره وتمدينه. والتي تجلت في نهاية المطاف بتشكيل النظرة الإستقطابية الإستعمارية المركزية، التي أنتجت العديد من المقولات والمناهج الإنسانية والاجتماعية المنحازة إلى الفكر الغربي المركزي بوصفه البؤرة، أو الحقل المغناطيسي الذي تدور حوله الكوكبات الثقافية والحضارية الأخرى، مع إقرارنا بقدرة هذه المناهج، في بعض الأحيان، على استيلاد الفكر النقيض من داخلها.

من يقرأ داريوش شاپيتان في كتابه «ما الثورة الدينية» يدهش لهذه الانزياحات الواسعة والحادثة التي يرسمها لعالمين، أو بنتين فكريتين متنازعتين، تحول فجوة عميقة دون لقاءهما أو تواصلهما. وهذه الفجوة عقلية وانطولوجية. فهي لا تفصل بين مجتمعين يعيشان ظرفين تاريخيين أو سياسيين مختلفين، بل ما يفصل بينهما نظرتان متباينتان حول الوجود والكون والحياة والنفس.

نجمت هذه النظرة الثنائية لداريوش عن تصور ميتافيزيقي مانوي إلى العالم. وهذه النظرة مطابقة لأدبيات الإستشراق الغربي التقليدي الذي يفصل بين ماهيتين عقليتين مطلقتين، إحداهما شرقية، والأخرى غربية. وداريوش يستعيد هذا التصنيف الكلاسيكي التبسيطي ليتحدث عن إنسانين أحدهما صانع هو الغربي، والآخر ديني ساحر شاماني هو الشرقي. الشرق شرق والغرب غرب ولا يلتقيان. أحدهما يعيش في فضاء عاطفي يجمد ملاذه في الدين، والآخر براغماتي يفتش عن مصلحته، وينحو إلى البحث عن الربح. وفي حين أن الشرقي يسمى في حياته إلى الخلاص الأخروي، يلتمس الثاني قصب السبق في الحياة والنجاح في العمل. وإيجاز، الأول حالة انفعالية، والثاني حالة محبة.

في هذا المقام لا إمكانية البتة لمصالحة بين عالين متنافسين انطولوجياً الأول يقوم وجوده على الفيض الإفلاطوني، أو التحلي العرفاني ودرجات الوجود التراتبية والتكرار الزمني، وانعكاس الموجودات بعضها على بعض، والوجود الآخر يقوم على مفاهيم تطويرية وامتداد هندسي متجانس لا نهائي الأبعاد، وعلى شبكة قوانين رياضية مجردة، وزمن أحادي الإتجاه.

إن دارويوش المولّد بالقرب حتى بتياراته العدمية، مفتون أيضاً بالتجربة الروحية للفكر العرفاني الإيراني عبر مؤلفات السهروردي وجلال الدين الرومي وغزليات حافظ الشيرازي، وبتأويلات الفكر الهندي وهندسته الميتافيزيقية الكبرى. وهو يصف لوحة مؤثرة لتتاج هؤلاء العرفانيين الفلسفية، ونجليات الفن الفارسي القديم ومنمنماته، محلاً ذلك بأسلوب رقيق ولغة شديدة الصفاء والشفافية، ولو قورنت بما كتبه محمد عابد الجابري عن العرفانية، لبدت عرفانية الجابري غارقة في لا عقلانيتها وظلاميتها. في حين إن عرفانية شايفان الذي يعيش في مدار استاذة هنري كوربان وتأويلاته الباطنية أكثر ثراء وإشباعاً وجاذبية. ويعجب الفارسي كيف أن هذه التجربة الدينية تتلاشى حينما يلتحق شايفان بقطار العصر الحديث. والأمر ناجم لا من رفض شايفان للتجربة الدينية بالمطلق، وإنما بعزلها في حيز التجربة الشخصية الشعورية والفنية. أما حينما تحتل الحقل العام وتكتسي حسداً سياسياً، يحتج شايفان عليها، لأن استثمارها في العملية السياسية يقولها في كل أشكال الغاشية المتمصبة المهتاجة. بل لا يتوانى عقب الثورة الدينية في إيران، وهو يرى انبثاق الدولة من رحم الدين، عن رجم القادة والجماهير بأفدع النعوت القدحية والتبخيصة، والتي يعاود إطلاقها في كتابه الآخر «النفس الممتورة».

في حصره التجربة الدينية في الحيز الشخصي، ونبذها من الحياة العامة، كما درجت العادة في الحضارة الغربية العلمانية، يكشف شايفان أن هذه التجربة العرفانية الدينية، تشكل بالنسبة للآخر، أي الغرب، المتمثل هذه المرة، تجربة أساذة هنري كوربان «باطنية الغرب». في هذا العصر

العرفاني يلتقي «غرب» كوريان باحثاً عن «شرقه». متوجاً رحلته الفكرية والوجدانية بهذا الفوص العميق في المثنون الفارسية الإشرافية .

يحمل شايفان إذن الشرق الديني باطن العالم، والغرب المادي طاهره ويؤدك يستعيد شايفان الإزدواجية التي حاول طردها. فتعيش حيث الذات الإنسانية مستويين منفصلين؛ مستوى الروح كذات متأمله في العالم، ومستوى المادة كذات هائلة ومنتجة .

من يملك العالم؟

يحاول داريوش شايفان، أن يرسم في مجمل أطروحاته صورة وجراحة لعالم الشرق المأزوم، الذي يتلجلج تحت وطأة تحولات لا يد له من انبثاقها أو استمراريتها، ومسارات لا حيلة له في إطلاقها أو إيقافها. مسارات نافذة وعالمية تتجتاحه على كل الصعد والمستويات، ولا يملك أي متاريس تقيه من غدرها واعتداءاتها. وإن كانت هذه المسارات وقوانينها السارية ثمرة تاريخ الغرب الذي أدار ظهره، مطلع المصور الحديثة، للشرق وأصنامة الذهنية. إنها تطرح على الإنسان الشرقي ضرورة ملحاحة لأن يتعرف على ذاته من جديد؛ ذات لم تعد كما كانت، ولا كما كان أو ما يزال يتصورها. إنما ما هي عليه اليوم من وعي معلق ومحكوم عليه باغتراب يتضاعف: عن إله كلي القدرة تبدل إلى مفهوم أخلاقي، وعن طبيعة فارقتها الروح، وعن زمن روحي انقلب إلى زمن مادي، وعن عالم منس ومكتم ومعلم.

الإشكالية التي تشخصها كتابات شايفان، هي أن الشرق محكوم عليه أن يعيش في عالم لا يستطيع حيازه، أو أن يختار منه ما يلائمه وما يناسبه من عناصر. وفي «الهويات القاتلة» لأمين معلوف، تتحول الإشكالية إلى سؤال: من يملك العالم؟

ما يفرض على الشرقي هو بناء واحد، وكيان غير قابل للتجزئة، يرسي رؤية جديدة للعمل والطبيعة والزمن. وأقصى ما يسهه ان يفعل هو إيجاد تاعم أو مصالحة بين القيصين. وهذا ما لا يمكن أن يتحقق إلا بمزيد من الإزدواجية المرضية في غالب الأحيان. ويعبر دارويوش عن هذا المأزق الوجودي المعكرو، وعن هذا المعجز الشرقي عن تفعيل الماضي واستعادته من جهة، وبناء مرتكزات فكرية موازية أو جديدة من جهة أخرى، بالعبارة الموحية «طُردنا من هناك، ولم نلحق بهنّا». قاطرة التاريخ تتسارع نازكة إيانا نحن الشرقيين نخط في حلوات الخيالات العقيمة، وإزاء ماهيم ومقولات لفظية لم نعد قادرين على إحيائها. وأزمة فقدنا كل سلطان عليها، وهي تدهما وتفرض علينا منطقتها ومظورها. وعالم كثيف ينبثق من كل مكان، ولا نستطيع أن نتجبه، ونحس في الآن نفسه مسؤولون عن نتائجه. فالنموذج الغربي يتعمم ويهيمن على كل الفضاءات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، في حين تقلص مساحة الثقافات والحضارات الشرقية التقليدية، وتتصارع فيها الخيارات والبدائل. أو تنزلق إلى تقليد أعمى، ومحاولات لا مجدية للإحالة إلى عصور ذهنية متحيلة، تعبّر عنها أصوليات دينية وطفوسيات شكلية تنتشر كالعطر في الفضاء العام، عبر ذبوع منظومة رمزية من السلوكيات والعادات الموروثة.

وكل هذه المساعي تبحث عن مدارات وملادات موهومة يمكن عزلها عن موجات الحدثة المتعاقبة، وإرجاع عقارب الساعة إلى لحظة ما قبل الحدثة. في حين انها ملتصقة ومتفاعلة ومتعايشة مع الحقبة الحديثة، بل تستولي حتى على مكتسباتها وتوظفها في دعاواها. وأسطق مثال على ذلك استخدام الأصوليين الشبكة العنكبوتية بكثافة. فلم يعد ثمة فرصة امام الجميع لأي تفرد، أو خروج عن جاذبية التلاقح العقلي. فالتاريخ العالمي، وإن حدثت اختصاراته الحداثية وتحولاته الفكرية والاقتصادية والعلمية معمرل عن الحضارات الشرقية، إلا أنه يسيع اليوم على العالم صورته ومطقه وطرائق تفكيره. وفي مثل هذا العالم لا تقوم سلطه أعلى من

سلطته، ولا حضور سوى حضوره الكلي. والشرق يتغرب شاء ذلك أم أبى. وإن كان من مصلحة أو توفيق بين ما كان عليه الشرقي أو المسلم، وبين ما هو معروض عليه اليوم، فلا أقل من أن يعيش المرء في هذه الحالة عيشة هجينة تحمل التنفضت في أحشائها. فيكون المسلم مسلماً أصيلاً، ومقاولاً رأسمالياً وفومياً متحمساً في آن واحد. أما المعادلات والتوازيات بين المفاهيم الشرقية والعربية فتذهب أدراج الرياح، لأنها مفاهيم ينتمي كل منها إلى عالم متباين عن العالم الآخر. العالم الأول انزاحت نظيرته من فوق إلى تحت، وانتقل من الإلهي إلى الإنساني. والعالم الثاني عالم «المتوس» الذي يتعالى على الشيوخة والهاية، ويتوضع في لا زمانية الزمن الأول. وهو عالم يضبطه كتاب شايفان: «الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية».

عالمان متمايزان

في هذا الكتاب يستعيد شايفان موضوعه الأثير، وهو التمايز الجدلري بين الرؤية الشرقية والرؤية الغربية. أي بين الرؤية الشعرية الأسطورية، والتفكير العقلي التجريبي. أو ما يسميه في مقابلة مع صحيفة فرنسية «الأضداد التي تتلاصق في نهاية المطاف».

تستدعي أصنام داريوش شايفان الذهنية أصنام فرانسيس بيكون رائد الفكر الوضعي والمنهج الاستقرائي، الذي أدانها تحت شعار المعرفة التجريبية. وهي فرضيات ذهنية حصرتها بيكون في أصنام القبيلة والكهف والسوق والمسرح. وقصد بيكون من نقد هذه الأصنام ضرب الهيمنة الروحية للكنيسة، والرؤية الكونية السابقة، والتقاليد والمعتقدات القديمة.

أما أصنام شايفان، وإن لم يحمل العاصم لتعطيمها على طريقة بيكون، إلا أنه ترقق بها، وكتب عنها بمعنى تفضل أحياناً القارئ، وخصوصاً من لم يقرأ مجمل كتابه، فيستريب من أنه يؤثر بهذه اللغة المعمومة تلك الفضاءات الروحية التي يتعمى

بها. لكن الواقع أن شايفان يدعو إلى إخلاء الفضاء العام من الأساطير والمعتقدات كي تقوم مكانها منظومة قيم جديدة، إلا أنه يشير إلى الأبعاد الإيجابية لهذه الأصنام الأثرية في حينها، عندما كانت فاعلة ومؤثرة في المجتمعات التقليدية العابرة، مثل الهندوسية والصينية والفارسية والإسلامية. وكانت الينبوع الروحي والصورة الأثرية الأولى، والشيجة اللامرئية التي تشكل الذاكرة القومية وتحببها، والتي تحلت في الفلسفات الشرقية، وانبعثت في الفنون التقليدية والمنمنمات الإيرانية، وفي الفن التزييني للمسجد الشرقي والقوش، وفي أعمال التذهيب، والمزوجة بين الشعر العرفاني والموسيقى، وفي هندسة الحدائق والروضات الغناء.

اليوم باتت هذه المفولات عوائق معرفية، في عالم حديث شهد حركة وانتزاعاً من العلوي إلى السفلي، ومن العقل إلى الغرائز، ومن الغائية وفكرة المعاد والنشور، إلى عبادة التاريخ. ومن الروحانية إلى العقل، ومن اليقين إلى الشك. ومثل هذا الفكر الحدائثي المبني على التجريبية والعينية، وعلى الفرز ما بين الدين والفلسفة، والروح والجسم، محكوم عليه أن يقوّض أصنامه القديمة ليكشف عن مكامن حيويته المتوتبة، ويحرر تاريخه من كل ما يعوق اندفاعه إلى الأمام، سعياً وراء الغايات العملية والمنفعة والربح. وتطويعاً لطبيعة لم تعد مخلوقاً حياً وسحرياً، كما كان ينظر إليها الشرقيون، بل مخزوناً لا ينفد لاستخراج ذخائرها تدريجاً، وتحويلها إلى بضائع استهلاكية. وعوض أن تكون الطبيعة مرآة لتجلي الألوهية، أضحت منجماً للثروات والإنتاج. ويات العلم في علاقته معها الملاك الوحيد لتحديد قيمة المعرفة، وأضحت الاعتبارات الاقتصادية والتقنية متقدمة على القيم المعنوية والروحية. وفي كتابه «النفس المبثورة» يلجس شايفان إلى مفارقة رسمت أيضاً التباعد بين الفضاء الغربي والفضاء الشرقي. هي المفارقة بين رينه ديكارت ومناصره الملا صدرأشيرازي (1571 - 1640). ففي حين قطع الأول مع الماضي، وفتح طريق الحدائث التي أوصلت الغرب إلى هذه النزعة الدنيوية المرتكزة إلى العقلانية المؤسسة لقوانين الطبيعة الرياضية والفيزيائية، فإن الثاني أضاف للنسـ

الأخيرة إلى البناء النفسي الإسلامي الذي أبقى الشرق معلقاً في فضاءه الهبولي، وهي معامرات الروح وتمظهراتها في النفس والطبيعة. ولم تتجاوز التطورات الفكرية التي أعقبت الملا صدرا الشروحات التي تكلمت حول أعماله، حتى بلغت حدود التحجر المدرسي المتعلق على مقولاته ومفرداته.

وفي هذا السياق يحاول بعضهم اليوم، إحياء فلسفة الملا صدرا وسواه من العرفانيين الإيرانيين، كترياق ضد سم الحداثة. وكضرب من ضروب الرفض الغصابي لكل ما ينجم عنها، مستدرجين زمنياً فردوسياً لا يعود إلا بصورة ممسوخة، ولا يمكن أن يرد عنهم غائلة الحداثة، وثقافتها الطاغية، وهيمتها الكاسحة لكل الحصون والدفاعات والشبكات المفهومية القروسطية. وآخرون توفيقيون ينحون إلى حداثة إسلامية موازية. حداثة معنوية تطهرية، من خلال إدخال المفاهيم والضوابط الأخلاقية الإسلامية، وإرساء فلسفة تقوم على «التخلق» لا على «التعقل».

يشكل كتاب الصحافية الهولندية يوديت نيورينك: «الشهداء الضالون» صورة صادمة نقارئ، لتباينها الجذري بل الإثقالي، عما قر في ذهنه من انطباع عن حركة مجاهدي خلق الثورية الإيرانية. وكيفية انزلاقها إلى طائفة أو زحلة منغلقة، تماثل، في الموروث الفارسي الإسلامي نفسه، طائفة الحشاشين، بمآربها وآليات عملها. وتقترب في إطارها الضيق من الطوائف الدينية في أميركا والغرب. بل إن الكتب تستوحي من روايات من استنقذ نفسه من قبضة المنظمة فضاء مطابقاً لفضاءات هذه الملل والنحل الحديثة، كما تتجلى في كتابات علماء النفس والإجتماع، وعلى رأسهم المختص جان ماري ابغرال Jean Marie Abgrall.

وم يميز هذه الطائفة عن سواها، أنها تعظم الفكر التضخوي، إلى درجة دفعت الفتاة ندى حسني، إلى أن تضرم النار في نفسها في حزيران 2003 احتجاجاً على توقيف مريم رجوي من قبل الشرطة الفرنسية. ولأنّ الفكرة التضخوية تفضي إلى بذل الدم، والإستشهاد في سبيل العقيدة، فإنها باتت الرائز الأساس لمعرفة مدى الجدية والإخلاص للمنظمة المذكورة وزعمائها، بل زعيمها مسعود ومريم رجوي. والحال أنه كلما ازدادت جثث الشهداء، إزداد مؤشر الولاء والتبعية

تصو الكاتبة نيورينك إلى اقناع القارئ بأن هذه المنظمة التي ما قتت حتى اليوم محاكمة بالأتباع والمتعاطفين معها، وإن تضائل عديدهم، قد ندهورت مكانتها، وساءت ظروفها وأحوالها، إلى أن أصبحت مجتمعاً ضيقاً يعيش حسب أسوار الوهم والعزلة. بيد أن الكاتبة اقتصرت على شهادات من تخلى عن المنظمة، ومن ناصبها العداء. أو من مزج بين ما رصده وعاناه واستشعر به، وما تحيله أو احتلط في ذهنه واستشبه به. وكان حرياً بها أن توازن بين كفة المجموعة الباقية التي ما تزال عاملة في صفوف المنظمة، والمجموعة التي خرجت عليها وناوأها، حتى يكتمل طرفا الصورة، ويجلو القارئ خيطها الأسود من خيطها الأبيض. لكن القارئ لا يحتاج إلى كثير من الأدلة أو القرائن ليتبين أن الكاتبة تستعدي المنظمة. وهي إذ تجمع المعلومات والوثائق والشهادات من أفواه المتكلمين، أو من صفحات الكتب والمذكرات الشخصية، فلأجل محاكمة رجوي وقيادته، بل وإدانته. وهي تجاهر بأن في الغرب من شهود عيان، وضحايا سجون مسعود رجوي، ما يكفي لمواجهته بتهم شاملة.

سر الإنجذاب

ومع أن مسعود خدابنده هو الراوي الأساسي الذي يُخبر الكاتبة بكل ما يتعلق بتاريخ مجاهدي خلق، وآليات عملها الميداني والمفاهيمي والدعائي، فإنها لا تدقق كثيراً في معلوماته، وإن ساورها أحياناً بعض الإرتياب من الأرقام والأعداد التي يذكرها. والكتابة الموضوعية كانت تفترض مزيداً من الحذر والتمحيص، عند مؤلفة ترمي إلى بناء صورة شاملة وحقيقية عن المنظمة، لاسيما أن خدابنده وزملاءه قطعوا كل صلة لهم بمجاهدي خلق، وهم يؤلبون الرأي العام الغربي عليهم، ويفضحون مآربهم وأساليبهم وطرائقهم، والخط من شأنهم. ولا بد في هذه الحال، أن تأخذ الكاتبة هذه النيات بالإعتبار، لأنها تلعب دوراً أساسياً في تكوين الصورة المرتجاة.

ولإزاء الصورة السلبية لمنظمة مجاهدي خلق، كما يوسمها الكتاب، يُباغت

المرء من سر انجذاب الشباب الإيراني إلى هذه المنظمة، رغم كل العثرات والعوائق والموانع. ومرد ذلك، عوامل كثيرة، لعل على رأسها، الطريقة العنيفة الدموية التي صفى بها حكم الملاي هذا الفصل المشترك في الثورة الإيرانية حيث بلغت أعداد الذين رُجوا في السجون، أو علقوا على أعواد المشايخ عشرات الآلاف وقد طاولت يد البطش عائلات بأكملها، وشكلت حالذاك أرضية خصبة للانتقام من السلطة التي قتلت الأقارب والأحباء والأصحاب. ورغم أن العديد من «المجاهدين» تركوا المنظمة لأسباب كثيرة، فإن دافع الانتقام من الحكام ما زال حياً ومائلاً في أذهانهم، ومستمر الصلاحية حتى اليوم، لكن الخطأ نجم عن سلوك المنظمة التي خانت هذه الدماء، على ما تقول فرح كريمي.

إذن، مؤسس يوديت نيورينك كتابها على أقوال الدين انقلبوا على أعقابهم، والذين يراجمون ماضيهم، ويستقلون تجاربهم وأخطاءهم، ويقومون أمام الكاتبة بفعل الندم والتوبة. وهذه طريقة هي في الأصل جزء من حياة المسيحيين الدينية، وتؤول إلى تطهير النفس من الذنوب. لكنهم اكتسبوا كإحدى آليات الإعتراف المفروضة عليهم في منظماتهم السابقة، على ما يزعمون. وإذا ما أخذنا بأقوال الرواة دونما تحقيق أو تمحيص، مثل مسعود خدابنده المسؤول الأمني ومساعد رجوي، وفرح كريمي البرلمانية الهولندية و«المجاهدة» السابقة، وعلي رضا ميراسكري وباسر عزتي ومرجان مالك ومحمد حسين سبجاني وحبيب خرمي ومسعود بني صدر وسواهم، لوقفنا على أعتاب نحلة مغلفة تماماً ذات شكل هرمي، على رأسه مسعود رجوي القائد والقطب السياسي، الذي تحوّل إلى قطب روحي (رهبر بالفارسية) أو «GOUROU» المبجل والمعلم الروحي في الديانات البرهمانية، وهو الذي يقود مرعيه إلى طريق الإستارة، والذي ينتسب إلى جوهر إلهي يضعه فوق الجميع. ولأن البنية الهندسية لهذه الطائفة بنية هرمية، فإن الأوامر لا بد أن تتحرك من فوق إلى تحت، من القائد إلى أتباعه، وبغده هو الأب البديل، ونعدو روحته الأم البديلة. ويقول خدابنده إن رجوي نصّب نفسه زعيماً روحياً

توسّط بين أتباعه وبين الله. فلم يعد الإتصال بالله مستحيلاً فحسب بل محرماً، ولا يحور إلّا من خلاله. وعليه فإن كل ما يقول الزعيم عنه أنه جيد فهو جيد، أما التمييز بين الخير والشر فيعتمد على ما يوافق الزعيم، لا على الفهم أو التحليل العقلاني. وما يربط الرعايا بقائلهم، ليس موقفه السياسي، بل أوصاف العاطفة والوجدان والإخلاص الروحي.

نقاط مشتركة

ينبغي التوقف هنا، للتنويه بنقاط جامعة ومشتركة، لم تعرها الكاتبة اهتماماً كافياً، وهي المنكبة على الروايات الداعمة لنقاط الإرتكار التي تقوم عليها سياسة الكتاب، أكثر من التحليل والمقارنة بين خط رجوي الفكري، وخط حكم الملالي. فبين الحطّين تقاطع أو تنازع على المفاهيم الشيعة. فرجوي رغم أنه يُنكر ولاية الفقيه المطلقة التي يعتنقها حكام إيران، لا سيما الإمام الخميني، فإنه يتبنّاها بشكل أو آخر لنفسه، فيُرحم مريدبه على الطاعة المطلقة لما يحسبه في صالح الجماعة، كما كان يفعل الإمام الخميني والخليط الماركسي الإسلامي الذي يعتنقه رجوي، بحيث أن أضمحل لُبْسُبدل بعقيدة جديدة، نحول فيها مسعود رجوي إلى زعيم روحي. ومنظّمته من حركة سياسية إلى طائفة دينية، بؤاته علاوة على قيادته السياسية، مرتبة الزعيم الديني المطلق الصلاحيات، بعد أن كانت هذه العقيدة التلميقية، والخلطة الماركسية الإسلامية المجيبة، أقرب إلى أن تكون نسخة باهتة عن اللاهوت التحرري، كما ظهر على أيدي كهنة كاثوليك متمردين في أميركا اللاتينية. ومحاهدو خلق، كما ملالي إيران، يتنازعون الأرضية الإيرانية الفكرية ذاتها، والرموز الدينية الشيعة الراجعة، لا سيما معركة كربلاء. المعركة الأكثر وحدانية في ضمير الشيعة أينما كانوا، والتي تقوم على تقديس الشهادة وهو أمر سعى إليه الطرفان، ورفعا فكرة الإستشهاد علماً ومثالاً على محاربة الظلم، الغلم ابدى يراه كل منهما من وجهة نظره كذلك يتقاطعان في تبني النزعة المهدوية التي

تبشر بتحطيم العروش والدول والطواغيت، والتبشير بأن ساعة النهاية أزوت، وأن المؤمنين يقفون على أبواب النصر المشرقة أمامهم، وأن النظام المعادي هو دائماً على وشك السقوط. وفي هذا المقام، تروي فرح كريمي عن زميلة لها في المنظمة، أنها حملت أدوات الزينة معها، إبان معركة «الضوء الأملدي» التي شنتها محاهدو خلق ضد الأراضي الإيرانية بعد حرب الخليج، لتزين عدد دحولها الإحتفالي الموعود إلى طهران.

وتماثل حياة المنضويين تحت لواء مجاهدي خلق، حياة متطوعي الباسيج الإيراني، فإذا كان الأوتل تخلّوا عن عوائلهم ليتبنوا عائلات بديلة مؤلفة من رفاق السلاح، فإنّ الباسيج كانوا يتمردون على عوائلهم المتمتّين عن التحاقهم بالجهة، ويسلخون عن آبائهم وأمهاتهم وأصدقائهم وإخوانهم، لتلبية أوامر القيادة الدينية، عبر العلاقة الإستثنائية بالموت، الذي يرى فيه مريض الشهادة، حسب عبارة خسرو خافار، معنى وجوده الوحيد. وإطار الباسيج يشبه طائفة منفصلة تقوم على عزو أفرادها الطامحين إلى الشهادة، لإعادة إنتاج مقولة: إن الموت آخر مرحلة من مراحل التطهّر الروحي. (ص 140 من «شهداء الله الجدد» لخسرو خافار).

ولا تختلف آليات التجنيد والسيطرة في المنظمة، عما يُمارس عادة في النجس الموصدة. وإذا ما أخذنا بصفة ما روى «المجاهدون» القدامى، وبالإحالة على دراسات Abgrall وغيره من الباحثين. فإنّ أهم ما يمكن أن تنسجه هذه الملل المخلقة هو نظام الهيمنة النفسية على الأتباع، من خلال الإدعاء بأنّ هذه الطائفة دون سواها، تستحود على الحقيقة المطلقة وعلى أنّ العالم الداخلي، هو العالم «النوراني» المطهّر من أرجاس العالم، وهو الملاذ الذي يدرأ الجماعة الصفوة من عائلة شرور والعداوة التي يمثّلها العالم الخارجي الموبوء، ومن خلال إعادة شحن اللغة بمعاهيم جديدة تعظّم من أمر الجماعة، وتحقّر المعادين لها، وتتحول إلى نوع من اللغة المشفرة التي تساعد على التعارف بين أعضاء الجماعة خارج دائرتهم

المعلقة ومن خلال تحريم العلاقة الحسية بين الزوجين، وفرض الطلاق أحداً، وفصل الرجال عن النساء، والعائلات عن الأطفال، وباستخدام الجنس كوسيلة ضغط واستنزاف، يغدو السماح به مكرمة من مكارم القيادة، لدرجة تجعل حبيب خرمي يشعر بالحرج إزاء زوجته، كلما التقاهما، إذ يتباه إحساس أنه يلتقي بمومس رحيصة. وهذا المنع أفضى أحياناً إلى ممارسات شاذة، في حين أفسى حدانده، بسر العلاقة الجنسية التي قامت بين مسعود رجوي ومريم قبل زواجهما

وأهم ما تركه هذه المجتمعات المغلقة على نفوس مريديها وعقولهم، أنها تسلبهم حريتهم الشخصية، وقدرتهم على الاختيار والمبادرة، وتضعف تواصلهم مع الآخرين، أو الوثوق بهم. يمثل هذا التصور لعمل الجماعات المغلقة، والإضاءة على كيفية عملها وتأثيرها على الأتباع، فإننا ندنو من حقيقة الكثير من الجماعات الإسلامية الأصولية والمتطرفة الصغيرة والكبيرة، وربما جعلتنا نفهم بعض آليات العمل حتى في داخل الأحزاب العقائدية.

عدت تظاهرات الشيعة وطقوسهم النورة الإعلامية المفضلة التي تركز عليها التلفزيونات الفضائية عدساتها وكاميراتها. وكانت عيون العالم قبل عقود مضت، تفتحت على مشهديات بصرية مماثلة لشيعة ازدحمت بهم ساحات طهران لفسحة وشرارها.

واكبت هذه المتابعة الإعلامية البصرية صيوات مهنية لصحفيين تساءلوا عن الأغراض السياسية لهؤلاء، واستراتيجيات استيلائهم على السلطة والحكم. وبقيت مناهجهم العقائدية وأدوارهم التاريخية والسياسية في منطقة الشرق الأوسط في الظل. في حين تعامل الفكر الإشتراقي مع الشيعة بوصفهم إسلاماً مختلفاً. إسلاماً باطنياً هرطقياً، منحرفاً عن السوية الإسلامية، وحقائقها الثابتة والمتعارف عليها. وقد احتار ميشال فوكو عشية الثورة الإيرانية من انفجار هذه الظاهرة، فأطلق على السياسة الشيعية الإيرانية تسمية «السياسة الروحية» وهي تسمية تحمل مفارقاتها والتناساتها.

في صوء هذه الإشكاليات يسمى كريستيان جاميه، اليساري المناهض سابقاً، والمستشرق لاحقاً الذي تتلمذ على يدي هنري كوربان المهتم بالعرفانية الشيعية الفارسية، يؤازره زميله محمد علي أمير معزي، باحثين عن هوية التشيع وإزالة

العموض عن بيته العقائدية، متكبين طريقاً آخر غير طريق كوربان وظواهريته التي لم تصب إلى نبض التاريخ الشيعي. لكنهما مع ذلك، لا يهملان العامل الروحي كرافعة حضارية. فهما في كتابهما المشترك الصادر بالفرنسية *Qu'est-ce que le shi'isme?* يبحران إلى محالفة الأستاذ في موسوعته الكبرى «في الإسلام الإيراني» حيماء تحامل دور التاريخ السياسي للشيعية في بلورة أفكارهم الدينية، وكُرس جلّ وقته للإعلاء من شأن العامل الروحي العرفاني، لتطهير مناصري الإمام ومشايخه من دنس هذا العالم الواقعي المعبوس.

وقد جاءت وقائع الثورة الإيرانية في رأيهما، لتظهر فداحة هذا القصور عن رؤية العامل التاريخي في بلورة الكثير من المفاهيم الشيعية. وقد رفض كوربان إدخال العامل التاريخي على الموضوع الديني لأنه ليس تاريخه ولا زمنه. الظواهري كما في كتابه «في الإسلام الإيراني» هو من يترك الموضوع يقول بنفسه تاريخه الخاص وزمانه الخاص بوعيه لهذا الموضوع. وكأننا كُتب على الشيعي أن لا يكتشف نفسه داخل التاريخ. وإنما عليه أن ينسحب منكفئاً على المعنى الداخلي الذي يعبر عن نفسه فيه، من خلال هذه التأويلية الباطنية.

وإذا كان كوربان قد محض سلطة الإمام سلطة روحية سلبية، إزاء الواقع التاريخي المعادي، فإن الكاتبين رأيا فيها عكس ما رآه كوربان. إذ كانت في معاناتها الدائمة قوة احتواء لقوى هذا العالم أحياناً، وقوة معاندة ومخاصمة أحياناً أخرى. وتبدو سيوف الفرع الشيعي «الزيدي» المتفرض أظهر مثال على هذا الخروج من موقع المسالمة والمهادنة.

في هذا الاتجاه الكاشف للمسار التاريخي لحركة الشيعة، يتكبد الكاتبان طريقة تراعي جدلية الداخل والخارج، وثنائية الإمام والفرعون. وهما لا يتصرفان كمؤرخين، وإنما بتأولان النصوص الشيعية السياسية على طريقة الفونونولوجيين، فلا يشككون بصحة الأسانيد والأحاديث المروية والرسائل، ولا ينكرون أن الوعي الشيعي، حسب عبارة كوربان، يسمع صوته أئمة في أحاديثهم، مهما كانت هذه

«لأحاديث متحولة أو مختلفة لكنهما يضمنان تظهير الشيعية لهذا الموروث، واختيار بعض عاصمه دون الأخرى، وتوظيف بعض جوانبه، استجابة للظروف التاريخية والوقائع السياسية، إما اعتراضاً على مجرياتها، أو تسويقاً لبعض مواقفهم وهذه المهمة التي يضمنانها على عاتقهما تقوم على حلّ الإشكالية الشيعية المعقدة، وهي كيفية إعادة الكثافة الواقعية المرفقة لتراث روحي باطني، لا يرى في التاريخ إلا مسرحاً مأسوياً يتنازعه قطبان يتأرجحان بين الخضوع لفرعون ظالم، وانتقاد لحاكم عادل. وبين سماع صوت الإمام الداخلي النفسي الذي يدعو إلى انكفاء على الذات حماية لها، وصوت التاريخ الذي يُعري بالخروج من شرقية الداخل إلى المشاركة في بناء العالم. المسألة أمام الكاتبين هي كيف يمكن أن تولد من رحم عقيدة ماطنية مسارية (ذات أسرار) عقيدة إيديولوجية سياسية سلطوية، كما برزت في الثورة الإيرانية الخمينية عام 1979. وتقوم الإشكالية في جانب منها، على معضلة، بل على محنة عانتها الحياة السياسية الشيعية حتى العصور الحديثة، وهي عدم مشروعية أية حركة تمرد أو ثورة خارج راية الإمام المهدي، والدعوة بدل ذلك إلى السكونية السياسية والقعود واللامبالاة، ولجم أي نشاط سياسي زمني، حفاظاً على انقلب من خداع الواقع، وحرصاً على نقاوة العمل الديني الروحي.

البنابيع الأولى

في عودتهما إلى البنابيع الأولى لهذا الفكر، يجد جاميه وزميله أن هذا الموروث الشيعي كتلة «كاوسية» تختلط فيها التفسيرات القرآنية والتأويلات، والأساطير النشكونية، والطرائق السحرية والمفاهيم الفلسفية، والمروص والواجبات الدينية. بيد أنهما يكتشفان رغم هذه المجاميع من الجزئيات المشتتة والمتداخلة محوراً مركزياً تدور حوله العقيدة الشيعية، هو مفهوم الإمام «الرجل السماوي» النوراني الذي تتراءى في صورته أسماء الله الحسنى وحول هذه النواة تشكلت فكرة الولاية الباطنة لنبوة ظاهرة. وهي فكرة استعاضها الكاتبان من هري كوربان، كما كان فسها هذا الأخير من الفيلسوف الشيعي حيدر الأملي. ولكنهما

يردّان مصدر هذه الثنائية بين النوبة والولاية، كما الظاهر والباطن، والتزليل والتأويل. إلى مفهوم مانوي غنوصي يقوم على فكرة تاريخ الخلق بوصفه تاريخاً لصراع كوني بين النور والظلمة أو قوى الخير والشر. وهو صراع أزلي أبدي، مثل الجانب النوراني فيه الإمام ومشايخه، والجانب المظلم أعداء الإمامية. وهذه المكرة ليست جديدة إنما سبق لعديد من المستشرقين والدارسين العرب، وعلى رأسهم محمد عابد الجابري أن نعت الشيعة بأنهم مانويون، استمدوا عناصر مذهبهم من الديانات الفارسية القديمة. وكان لجورج طرابيشي ردّ عليه. على أن الكتبيين لا يدعيان أن الشيعة شكل صرف من أشكال الديانة الفارسية القديمة، رغم الوشائج العميقة التي ربطت بين الإيرانيين المغلوبين والشيعة المضطهدين. غير أنه تغلغل في صلب العقيدة عناصر مزدكية وزرادشتية ومانوية وزرقانية، مثل فكرة الرجل الكوني والنظرة الثنائية لتاريخ الكون، وكذلك حسب طقوسية عاشوراء امتداداً لبعض مظاهر الطقوسية الفارسية القديمة التي كانت ترثي «سيفيتش» الشهيد كما في ملحمة إيرانية. وهذه الطقوسية العاشورائية أرجعها من قبل، فاضل الربيعي في دراسة له إلى شعائر الإله الميتولوجي تموز. كذلك حرص الشيعة على عدم الاحتكاك بالآخر المختلف ديناً وعقيدة، خوفاً من نجاسته يُرجمه الكتائب إلى تأثيرات زرادشتية ويهودية. وقد سبق لفولنزيهر في «العقيدة والشرعية» أن ذكر كلاماً مماثلاً.

وعليه ينسب المؤلفان إلى الشيعة لعبة المخفاء والظهور. فهم يقدمون إلى العامة من الكثرة المسلمة لاهوتاً يستند إلى رؤية عقلية جدلية، تاجل في موضوعات ومقولات مثل أسماء الله وصفاته والقضاء والقدر والمعادلة والمعاد، وسوى ذلك من نقاشات معروفة، ويخفون لاهوتاً آخر يقوم على جدلية الظاهر والباطن المنسوجة حول صورة الإمام، وحول مدلول الإيمان الحقيقي في مساره التنقيبي الروحي، وعلى قراءة تأويلية للقرآن. من ثمارها تحوّل المؤمن وفتح طريق الخلاص أمامه، بما هي عود إلى الحقيقة المحتجبة خلف حرفية «الكلام» والتي

يحملها الإمام ويلقنها لأتباعه ومريديه. فالتأويل هنا، ليس عملاً فردياً، أو تكويناً لرأي شخصي، وإنما هو كشف للسر وإحياء لمعاني الحقيقة الروحية المشوذة، والتخلص من مظهرية الشريعة الخادعة. بيد أن الشيعة الإثني عشرية أقرب من غيرهم من الطوائف الشيعية الأخرى، إلى أن يلعبوا لعبة التوازن بين الوجه الطاهري والباطني للقرآن. والتفسير أو التأويل القرآني عند كل الطوائف الإسلامية لا يمكن له أن يركز على جهود أي عمل فردي، إنما هو خاضع لمعايير جماعية موروثية ومتداولة سابقاً. ومفهوم الكتاب ذي النظرة المستقلة، والرأي الحر الذي ظهر في العالم الحديث لا وجود ولا مكان له حتى اليوم، في عملية التفسير القرآني حتى عند المسلمين الحديثين.

مقاربة عقلية

انطلقت أولى المحاولات الشيعية لترك منطقة الظل والهامشية السياسية، في عهد البويهيين منذ القرن الرابع الهجري، إذ شكل هذا العهد مظلة واسعة مع ظهور إمارات الحمدانيين والإسماعيليين والفاطميين، لحراك شيعي استفاد من انتشار النزعة العقلية الفلسفية والترجمات اليونانية والسجلات الكلامية ليعيد مقاربة موروثه. مقاربة عقلية، اقترنت بسلطة فقهية عملية ساعدت على الحد من نفوذ الإخباريين والغلاة، ووضعت العقيدة الشيعية على درب العقلنة بمعناها الأرسطي طبعاً. وعليه بدأ تمحيص الموروث الإخباري ونقله في ضوء معايير ثابتة وعقيدة. وحاولت شرائع شيعة النرب عبر أجهزة الدولة ووظائفها إلى السلطة، وجرى نتيجة ذلك التعامل مع مفهوم السلطة في ضوء الفكر العقلاني. وحاول الشيخ المفيد تبرير القرب من الحكومة البويهية بأنها مستضع زمام أمرها بين يدي الإدم المهدي حين ظهوره. ونحا الفكر السياسي باتجاه التفريق بين الحكومة العادلة والحكومة الظالمة، بدلاً من التفريق السابق بين الحكومة الشرعية والحكومة غير الشرعية. واحتدم الشيخ الطوسي على فكرة «الطف الإلهي» الذي «لا يسمح بقاء الظلم على عبادته إلى آخر الدهر».

واعتمد ابن طاووس عقب استيلاء السلاجقة النسنين على الخلافة الإسلامية، وطردهم النوبهين، إلى توسيع قتهى لسلطنتهم يركز على مبدأ العدالة. فقال بأن الحاكم الكافر إن كان عادلاً فهو أفضل من الحاكم المسلم الظالم. في حين أن الفكر الشيعي التقليدي قام دائماً على فكرة استحالة إقامة العدل في غية الإمام

كذلك لاحظ الكاتبان تعمق مفهوم الإجهاد ودائرته، وتكون حسم عمالي شيعي، ما لبث أن تطور بعد ظهور اسماعيل الصفوي في إيران حيث شكل أول حكومة شيعية مستعياً ببطقة كهنوتية انتظمت وتدرجت وقويت شوكتها، وأضحت ذات نفوذ اقتصادي ومالي هام. خصوصاً عندما وضعت يدها على اقتطاع الخمس وتوزيعه أسهماً على مستحقه من السادة والعامه. في حين أن هذه القضية كانت مثار خلاف شديد طوال قرون بين العلماء الشيعية. ومنهم من اقترح إخفاء الخمس، أو دفنه تحت الأرض حتى عودة الإمام.

كذلك اختلف العلماء حول شرعية الحرب الدفاعية والهجومية. لكن جعفر كشف الغطاء أنقى للقاچار فتح علي شاه عام 1812 بالتحالف مع نابوليون في عملية «جهادية» مشتركة لمحاربة قيصر روسيا، كذلك فعل السيد محمد الأصفهاني.

في تحليلهما المنظومة السياسية الشيعية التي بدأت تشكل منذ العهد البويهي مروراً بالعهد الصفوي حتى الثورة الإيرانية، استخدم الكاتبان اصطلاح «سيرورة الإستبدال» باعتبارها من ثمار السار العقلاني الذي أفضى بضبط الوقائع التاريخية والسياسية، إلى عملية توسعت فيها بعض المقولات توسعاً عميقاً، أنتج بدائل أتاحت حلول مفاهيم وتصورات جديدة مكان المفاهيم والتصورات القديمة. فحل دور الفقيه بدل دور الإمام. وتحولت «الولاية» إلى تقليد المجتهد المرجع الحائز على الشرائط. وحلت الطبقة العلمانية محل أصحاب الإمام. وتحولت معها الإمامة الباطنية، وهي عماد الفكر الشيعي، والحيز الأوسع في كافة مدوناته، إلى آلية موطقة في بناء أيديولوجي يشكل المتخيل الجماعي. لكن لم تفصل مسألة لسلطة سياسية عند الفلاسفة الشيعية في أية لحظة عن التأمل الميتافيزيقي واللاهوتي الذي

مارسوه طوال قرون. وهذه التحولات أو الاستبدالات التي ذكرت آنفاً، وإن حصعت لنواميس الواقعية إلا أنها فُهمت وأولت على أنها قراءة لاهوتية، أو «لاهوت بيباسي» حسب عبارة جاميه وزميله. قراءة ناجمة عن فلسفة للنبوة والإمامة، وعن فكرة «اللطيف الإلهي» الذي يوجّه البشر ويحفظ اجتماعهم. لذا رفض الشعة فكرة إجماع الأمة باستقلال عن أوامر الإمام ووصاياه. وهذه اللامبالاة إزاء الجماعة لا تشكل في رأي الكاتين أية صورة من صور الاستبدادية المقنعة. إنما تتعلق بريبة إزاء دافع المرء الشخصي الذي تسيطر على قراراته الأهواء والأطماع الشخصية. والحرية السياسية هنا ليست بالطبع حرية الفرد المرتبط بعلاقة تعاقدية مع أقرانه، في عقد اجتماعي يحترم سلطة نظام يمثله عن طريق الانتخاب أو الإختيار الحر الفردي، وإنما الحرية هنا أخلاقية تحترم الوصايا الإلهية التي يديرها رأس السلطة المتنور، وتنجم عن الخضوع لإرادة إلهية ولوصايا الأئمة. حرية قريبة من حرية الرواقين.

أي جديد يمكن أن يُضاف إلى السيرة النبوية المحمدية، وقد وقف على مواردها مؤرخون من مشارق الأرض ومغاربها منذ قرون وكانت على الدوام، مثاراً لافتراءات وانتقاص وتحامل من بعضهم. وتقصياً موضوعياً وإحاطة شاملة من البعض الآخر، ولكنها أيضاً كانت في أحيان كثيرة، أرضية خصبة لإسقاطات فرضتها عوامل سياسية وتطورات تاريخية. ولعلنا في هذا المقام نضع الدافع الأخير، والعالم يشهد مواجهة إيديولوجية وسياسية بين الإسلام والغرب، بلغت ذروتها في أحداث أيلول في نيويورك، وراء صدور كتاب Mahomet لصلاح ستيتية. وهذا الكتاب يعبر عن حسامية الثقافة الحضارية لدى مؤلف عربي ومسلم يعيش في فرنسا منذ عقود، ويلتم بالفرنسية كواحد من أبنائها، إلى تطلّعه من الموروث العربي الإسلامي. ومثل هذا الكتاب الذي يفترض أن ينلقاه القارئ الفرنسي في الدرجة الأولى، يسمى إلى بلورة عناصر ونقاط مشتركة بين الثقافة الغربية الأوروبية والثقافة الإسلامية، وإزالة كثير من اللبس الذي شاب العلاقة بينهما، وأفضى في أحيان عديدة إلى نظرة سلبية متبادلة، فرضتها أحداث الساعة، وغذتها صراعات تاريخية وسياسية بدءاً من الحروب الصليبية والحروب الإستعمارية، وانتهاءً بالقضية الفلسطينية.

ومع أن صلاح مستتية لا يدّعي احترافاً تاريخياً، إلا أن هذا إقرار لا يعفي أي مؤلف من تحمل تبعات، ما دام يُقارب موضوع السيرة النبوية، ويتقصّى أحاديثها، ويرصد وقائعها زمنياً ومكانياً، ويفسر الأحداث، ويذكر الأسباب والنتائج وهو إن كتب في مواضيع كثيرة بروحية الشاعر (المسلم) أو الكاتب الحدائثي الذي يحيلنا إلى رامبو ومواء، فإنه لا يحق له أن يصرف النظر عن الحقائق التاريخية، أو يعرض عن تمحيص المصادر وتقديرها وغربلتها، فالكاتب ينتقي الوقائع ويختار الأحداث التي تتسجم وتتطابق مع الصورة الشخصية الماثلة في ذهنه، ويريد تظهيرها عن رسول الإسلام وحياته، عبر معادلة التوازن بين دور النبي المفكر، والنبي القائد.

في سياق حديث عن قضية الإسراء والمعراج التي يرى أنها وضعت المهمة النبوية المحمدية، على طريق التوحيد الإبراهيمي، لا يجزم صراحة إن كان عروج النبي عروجاً رمزياً أو واقعياً. في حين أن محمد حسين هيكل في كتاب «محمد» الذي وضعه في ثلاثينيات القرن الماضي، كان أمضى منه رأياً وأقطع حجة. ولم يتوان، بصرف النظر عن صحة البرهان، الجزم بأن رحلة الإسراء والمعراج كانت رحلة صوفية، بما تمثّل من وحدة الكون والوجود.

كذلك يذكر مستتية بعض الروايات مع توصيفه لها بأنها عجائبية، مثل فسل قلب النبي، وهو صبي يرفع الغنم، دون أن يلحظ القارئ أدنى إشارة أو تعليق على هذا الحدث مسلماً أو إيجاباً.

ويقف أيضاً على ما تسرّب من روايات وأخبار، حول موضوع الغرائب أو الآيات الشيطانية، وينقل ما كتبه الطبري في «تاريخ الأمم والملوك» دون أن يتدخل، أو ينظر فيما أتى به هذا المؤرخ الإسلامي من موارد، أو ما جمعه أو انتحل من أحداث وجلّ ما يفعله أن يكتل رواية الطبري برأي مفكر مسلم معاصر، هو محمد الطاهر بن عاشور الذي يصف هذه الرواية من الأساس، ويرى فيها تلعباً وتحاملاً على الرسول وعلى الإسلام. في حين أن مثل هذا الموقف المهم

والضاسي للكاتب يريب القارئ. وما يثير الدهشة، أن الكاتب آثر أن يعون كتابه بالإسم الفرنسي mahomet بدلاً من Muhammad مع ما يحفّ بالإسم لأول من دلالات تاريخية قديمة، استخدمها المستشرقون منذ القدم، ولم نلمس أي مسوّج لدى المؤلف لتفضيل هذا الإسم على سواء، سوى ما أشار إليه في هامش مقدمة الكتاب من أنه سيتخلّى عن الاسم الأول لصالح الثاني في المتن. وهو تعهد لم يلتزم به المؤلف إلا لماماً. ولم تتضح حكمة هذا التبديل أو هذا الإيثار

يمهّد ستيّية في مقارنته صورة الرسول الشخصية وسيرته الدانية بالمقارنة مع صورة المسيحية التي يخاطب الكتاب أبناءها ومشايخها في الغرب في المقام الأول، محاولاً أن ينزّه الإسلام من كل ما علق به من شوائب ورواسب الاستعداد الأوروبي الكامن في صلب ثقافة الغرب التاريخية، مُظهراً فُرادة الإسلام الذي بناه الرسول على هذه الأرض الدنيا ببعده المادي والروحي، إزاء المملكة المسيحية التي انصرفت علائقها بهذا العالم حتى قبل مجيء العلمنة.

في المقدمة إشارة إلى هذا التحوّل والانعطاف العظيمين اللذين أحدثتهما الإسلام على مختلف المستويات والصعد. ومن خلالها ييسط الكاتب مشهداً بانورامياً لواقع المحيط الجيوسياسي والديني السابق الذي شكّل العناصر الأولية لبلورة الدين، وعبد الطريق أمام الوحي المحمدي. ومن طريق المقارنة بين الدينين المسيحي والإسلامي، رأى المؤلف إلى أن «الحنيفية» أسهمت في احتضان بذور الإسلام واختماره، كما لعبت «الآسينية» قبلاً دوراً حاضناً ومبشراً بظهور المسيحية.

كذلك يعاود ستيّية التقيب والبحث في موضوع أمية النبي، الموضوع الذي شغل طوائف متتالية من المفكرين والمؤرخين العرب والأجانب، ولم يرس إلا على آراء متنازعة متعارضة، ليس آخرها رأي المفكر المصري «المشاغب» خليل عبد الكريم الذي يرى في أمية النبي حديث خرافة. وفي دوامة هذه الأفكار، للمتقصّة يتبنّى صلاح ستيّية رأي المفكر الفرنسي جاك بيرك الذي يقرّب ما بين أمية النبي ومفهوم الفطرة التي عاش عليها العرب

ويحيل المؤلف المنهر بروحانية الشرق الآسيوي، أصول التصوف الإسلامي إلى الأديان الوثنية. وهذا الموضوع أيضاً موضوع سجالي يتقسم حوله المعكرون ويكرس المؤلف النبي أول متصوف في الإسلام بيد أنه ما يلبث أن يصنف النبي عقب معركة الخندق، وما ساورها من خلع، في خاتمة السياسي المحثك، الذي يبر ميكافيللي دهاء.

وهذان البعدان: المادي والروحي، يحسب ستيية في اقترانهما جوهر الصورة المحمدية والإسلامية. ويقدر ما يرى في الرسول شخصية قيادية وعملية من الخارج، يجد من الداخل حياة مشحونة بالبعد الماورائي والشفافية الروحية، حيث كل القضايا وكل الفضاءات والتوازع، مثل حب الطيب وحب النساء، تحمل على تقديس الحياة، واستدماجها في نظام وجودي أرقى وأسمى من الواقع المعيش.

ولا يعزو المؤلف انتصار الإسلام إلى النجاح الدنيوي التاريخي الذي تحقق على يدي الرسول، وإنما إلى الشعلة النورانية التي أضاءها في ظلمة العالم، والتي وضعت نهاية لليل العالم الداخلي. هذه الصورة النورانية التي استعارها المتصوفة المسلمون للدلالة على النور الإلهي والنور المحمدي، اقتبسها المؤلف عنواناً لكتابه السابق «نور على نور» 1992. وغالباً ما استخدمها في كتبه ودواوينه.

وبروحية الشاعر الذي يسمى إلى إضاءة اللامرئي والمحجوب، واكتشاف بواطن الأمكنة وحفاتها الداخلية، يرى إلى الصحراء العربية التي أنجبت الرسول، وكل فضاء صحراوي آخر دوراً أساسياً في الولادة الروحية، وفي الاحساس بالوجود المطلق والانهائي.

التفاوت الموجه بين الشرق والغرب

برنارد لويس

كلما تحولت الحركات القومية
في العالم العربي إلى حركات شعبية،
غلت أقل عروية وأكثر إسلامية

يقف العديد من العرب والمسلمين موقفاً متوجساً من أفكار برنارد لويس وطروحاته وتشوب سمعة هذا المستشرق ذائع الصيت التباسات وشبهات مردها كما يقولون: تعامله على العرب وعلى الإسلام، لا سيما في ظل حكم المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأميركية. ومع ذلك فإن لهذا المستشرق ليهودي الديانة، الإنكليزي الأصل، الأميركي الجنسية، جاذبية يعترف بها خصومه قبل أصدقائه. ومصدر هذه الجاذبية أهليته الأكاديمية، وغزارة معلوماته ومنوعيته، وطول أثنائه، وقدرته على المساجلة، وعلى التأثير في صناعة الرأي العام. خصوصاً أنه من المتبعين الجديين لكل ما يدور في أنحاء الشرق الأوسط. وعُرف عن لويس أنه سَدّد خطى الدراسات الاستشراقية باتجاه الركون إلى المصادر التاريخية الموثوقة، من دون سواها. وفي هذا المقام يحتفظ بأرشيف يضم عشرات آلاف الوثائق والمخطوطات والمذكرات والمحفوظات الحكومية التركية المعاصرة ووفرت له هذه الأرضفة الضخمة إمكانية إعداد الكثير من الأبحاث ولكتب المرجعية، من الحقبة التاريخية والحضارية التي عاش في كنفها الأتراك العثمانيون.

وفي صوء منهجه النقدي العلمي، تطورت المفاهيم والمنهجات الدراسية التاريخية في الجامعات الأميركية والبريطانية.

«أبن الخطأ». التأثير الغربي واستجابة المسلمين، هو ثمرة من ثمار عكوف برنارد لويس على هذه الثروة الوثائقية العثمانية التي منحت له، أن يكتب هذا الكتاب وسواء بالتماس من المؤسسة الملكية البريطانية التابعة لوزارة الخارجية نقطة انطلاقه في «أبن الخطأ» معاهدة «كارلوفيتس» التي أبرمتها الدولتان العثمندية والنمساوية، مركزاً على ما توفر لديه من دار المحفوظات العثمانية.

وبرنارد لويس في كل ما يكتب، ينأى عن الكتابة التاريخية الحولية (الكرونولوجية) ليتنكب مسار الثقافة والفكر غير المنفصل عن الأحداث والوقائع والظروف الزمانية والمكانية المحيطة به. بل إن كتابه الأول «العرب في التاريخ» 1950 لم يكن كتاباً في تاريخ العرب، بقدر ما كان ترجمة لموقف العرب الفكري في تاريخ الإنسانية، وسعياً لمعرفة هويتهم الحضارية، وإنجازاتهم في مختلف الحقول والعصور. وعلى هذا الصعيد تُجمع بعض المصادر على أن برنارد لويس هو أول من استخدم مصطلح «صراع الحضارات» في محاضرة نظمها عام 1957، جامعة جونز هوبكنز في واشنطن حول أزمة الشرق الأوسط. وقد اقتبس صموئيل هونتغتون في مقالته الشهيرة عام 1993 في (foreign affairs) فما يسعى إليه لويس هو بناء مقاربة لفهم أسلوب تفكير الإنسان في العالم الإسلامي، والإحاطة بالمصادر التاريخية التي تغذي اليوم الحركات الأصولية والسلفية

جدلية التقدم والتخلف

يقدم كتاب «أبن الخطأ» على الجدلية بين التقدم والتأخر، بين الثقافة الأصلية والثقافة المستعارة أو بين الثقافة المتقدمة التي هي الثقافة الغربية العلمانية الحديثة، والمتخلفة التي هي الثقافة الإسلامية المتقيضة على ذاتها، والمحتفظة بمحزوبها الموردث والنقطة التي يثيرها لويس في الكتاب هي نقطة التماس والاحتكاك

المكان المشترك بين الداخل والخارج. بين الحقل الإسلامي والحقل العالمي، على ما يذهب إليه طيب تيزيني في بعض أقواله. ونتيجة هذا التجاذب، لحتمي والمفترض بين الحقلين الحضاريين بحكم التطور التاريخي الذي قضى أن يتحدد العرب ويتمدد، ويتقلص الشرق، كان لا بد لهذا الأخير أن يتحصن داخل حصوته الدفاعية، متشبهاً بصوراته ومقولاته وأفكاره وذاكرته، في حين أن سنن التاريخ والاحتماع تفرض عليه تحليل المعايير، وتطوير الوسائل والأساليب المادية، والأبسية المطقية والذهنية. ولا تدفع المكابرة ولا الإنكار ولا الحذر غائلة القدر وإذا كان برنارد لويس اختار لحظة انحسار النفوذ الإسلامي الذي مثلته الإمبراطورية العثمانية لعدة قرون، بإبرام معاهدة «كارولوفيتس» التي أقر فيها العثمانيون بهزيمتهم أمام جيش النمسا، فإن المسلمين داخل الإمبراطورية وخارجها لم يذعنوا لهذه الهزيمة هذه، ولا للهزائم والإخفاقات المتكررة التي منيوا بها فيما بعد. ومرّد هذا الإصرار وعدم الإنكسار أمام رياح الغرب، وما حملته من بدور الحداثة، يعود إلى صعوبة انسلاخهم عن جذورهم، وثقافتهم الدينية التي يمثل نوانها الصلبة الإسلام، بوصفه الوجه الأكثر دلالة على هوية هذه الشعوب. فالمسلمون يرفضون أن يتحلوا «الغرب المسيحي» أو أوروبا العلمانية مثلاً ونموذجاً في العيش والفكر. ويؤثرون، لا سيما الأصوليين منهم، العيش في كنف التقاليد والأعراف والسنن الإسلامية التي لم تبدل تبديلاً. ويقدر ما يشعر هؤلاء بمجروحهم الحضارية، ويتحسسون الهوان والضعف، فإن ردود أفعالهم ضد الغرب تتفاقم عنفاً وشراسة، وتمثل العمليات الإرهابية بعضاً من هذه التجليات السافرة.

العناية التي يوليها برنارد لويس لهذه الثروة الدينية عند المسلمين، يعدّها حجر عثرة، لا في وجه التمثل أو التطور الحداثي الذي لا يمكن دفعه، لأنه أمر حتمي في رأيه، بل في إعاقته سرعته واندفاعه وتدفعه. هذه العناية هي التي تميز نظرة برنارد لويس عن سواء من الباحثين والمستشرقين، بخاصة أولئك المتأثرين بالفكر الماركسي، والذين ألحقوا الظاهرة الدينية بركاب العوامل والأوصاف السياسية

والاقتصادية العميقة في حين أن لويس أدرك أن اللولاء الديني بوصفه نظام حياة ووجود، مكانة لا تُضاهى في حضارة يلعب فيها الدين دوراً مركزياً بل إن العديد من الترامج السياسية والاقتصادية الحالية مصوغة بلغة دينية. وعالمياً يلتبس الزعماء المسلمون والعرب في خطبهم الجماهيرية الرموز الدينية لتحريك وجدان الناس. وفي كتابه «عودة الإسلام» يذكر لويس أنه كلما تحوّل الحركات القومية في العالم العربي إلى حركات شعبية، كلما غدت أقل قومية وأكثر دينية أي أقل عروية وأكثر إسلامية. لذلك فإن احتلال الحركات الإسلامية المعاصرة مسرح الأحداث ليست أمراً مفاجئاً، ما دامت النزعة الإسلامية متأصلة في التربية والسلوك، وما دامت عملية التحديث مرتبكة. ولويس منسجم مع نفسه، كما يقول زكاري لوكمان في كتابه «تاريخ الاشتراكية وسياساته» ومنسجم مع أفكاره التأسيسية الأولى منذ عام 1953 عندما حسب في مقال عن الشيوعية والإسلام، أن المسار التاريخي لحضارة المسلمين تقوم على خواص جوهرية ثقافية، لا تتبدّل إلا في الشكل، وتعاود الظهور أثناء الأزمات. ولويس في هذا، يضع أمام قارئه نقضين بعضهما إزاء البعض الآخر: الذهنية الإسلامية الدينية الشرقية اللاعقلانية، والذهنية الغربية العلمانية العقلانية. وهكذا يندو العالم الإسلامي مقارنةً بأوروبا الحديثة فقيراً وضعيفاً وجاهلاً. وهذا التفاوت الموجه بين الشرق والغرب يزيد المسلم المأ وتبريحاً، عندما يقارن ما كان عليه من تقدم ورفق وإزدهار، في غابر الأيام، وما آلت إليه حالته اليوم من تراجع واستتباع وتقهقر.

أسئلة وأجوبة

«من فعل ذلك بنا؟» «بماذا أخطأنا؟» «كيف نصصح الخطأ؟» هي أسئلة تلح على عقول المسلمين المعاصرين، وعليها يتأرجح جواب أصولي، يختصر الأمر بتشجيع العودة إلى بتابع الموروث الديني، وجواب علماني ديمقراطي يدعو إلى هجر هذا التراث، وسلوك سبيل الغرب. ويرى لويس أن هذه الأسئلة لم تُفصّل في كل الأحوال إلا إلى خيالات وأوهام عُصائية، ونظريات تأمرية، تُلقى التبعة حياً،

على الاستعمار الأجنبي من المغول والصليبيين والأتراك، وحيناً آخر، على الإمبرياليين والأميركيين واليهود الإسرائيليين، بينما يتخبط العالم العربي والإسلامي في مأرقه وأزماته المتعددة الوجوه. ولا يضع برنارد لويس بالطبع الحلول الناجعة، ربما يشير إلى أن المتاعب التي يعاني منها العالم الإسلامي اليوم، ترجع إلى ازدياد الفمغ الفكري والعقلي. ويرى إلى ضرورة تحرير الاقتصاد من الفساد وسوء الإدارة، وعدم اقتصار مدخيل الدول وموارناتها على أموال النفط والغاز، ويحث على تحرير المرأة من ظلم الرجل، والمواطنين من استبداد الحكام وطفانهم.

المسألة أن حركة الحداثة حركة مهيمنة، وهي ثمرة الطلاق بين الدين والدنيا، ولا يمكن مواجهتها في الشرق الأوسط الإسلامي إلا بأدوات من سنخها. وعلة التراجع في رأي لويس، لبس العقيدة الدينية بحد ذاتها، ولا يضع وزر هذا التخلف على الدين الإسلامي بالمطلق، فهو الدين الذي يقرّ معظّمته التاريخية، بخلاف ما يُشاع عنه، إذ يصفه بأنه دين المساواة والتسامح، ومقارنة بالمسيحية، فقد خلا من محاكم التفتيش، وإدانة المهرطقين. بل يتأسف على خسوف الحضارة التي صاها هذا الدين. الحضارة الإسلامية التي كانت يوماً ما اعظم الحضارات التي شهدها تاريخ البشرية، وأكثرها تقدماً، وأشدّها انفتاحاً (ص 249). إنما تكمن العلة في المقاربة الدينية، والبيئة الففهيّة المتخلفة في فضاء إسلامي اقتحمت مفردات الحداثة وأدواتها المادية والذهنية، وأنفضت إلى تشكيل طواهر جديدة وتحولات حضارية أبدلت الأقيسة الزمانية والمكانية التقليدية، بأخرى أكثر جدّة وتطوراً وقبئية، لاستيعاب هذا العالم المائل في حياتنا وفي نفوسنا. بل ما يُستوحى من كلامه، أنه ضد استخدام الدين لتبرير التمسك السياسي، وكبت الحريات الفردية، وضد استمحاء نفوذ المؤسسة الدينية في المجتمع والدولة، ولا يستثني إسرائيل اليهودية. وفي هذا المقام يعقد مقارنة موجزة بين الدين في السعودية وإسرائيل، لإبرار الدور الديني في تعريف الهوية وتحديد الولاء، ليجد أن إسرائيل العلمانية ظاهراً، تتيح دوراً سياسياً لرجال الدين، يفوق بأضعاف الدور المقابل لهم في السعودية.

أما المناقشة المستفيضة لمقدّم الكتاب رؤوف عباس عن إسلام ماضي، لم يقدح به برنارد لويس البتة، بل يغلو أحياناً في إطاره، إنما أوقعته في معلطات لم تلحظ الفرق بين الدين الإسلامي كموضوع بحث تاريخي، وموضوع ديني، والدين كموضوع تطبيق وممارسة. وأكثر حلقاته ضعفاً هي مقارنته بين وصعية المرأة المسلمة والمرأة الغربية. وتحليله عامة أقرب إلى اللغو الشعوي المتداول، منه إلى التحليل العلمي الاجتماعي. ويبقى أن كتاب «أين الخطأ» يستعيد السؤال، من الأسئلة حول التقدم والتأخر، التي دارت في عقول النهضيين ردحاً طويلاً من دون مجيب، فهل أجاب عنها برنارد لويس؟.

يضعنا المفكر فهمي جدعان بين حدين أو نصابين هما المقدس والحرية، سامياً إلى أن يؤالف بينهما، على ما فيهما من تناقض وتناقض عني الصعيد الوجودي والصعيد المعرفي. ومثل هذا المسعى التوفقي والتصالحي هو دأب العديد من المفكرين العرب الطليعيين. وقد سارعت رياح الحداثة في بذور بذور هذا الشقاق والتصادم، وخلقته هذه الإشكالية الفكرية، كبؤرة تتنازعها الإتجاهات المتعددة والمتباينة، وتمحّضت عن هذا التلجج بين المكوّن الموروث والمكوّن المكتسب والمسألة أن القضية الدينية التي يرمز إليها المقدس تشكّل القاع الثقافي للمجتمعات العربية. والعبور نحو العصر، يفترض خطوطاً متشابكة، واكتشاف إمكانيات تتيحها خطوط التقاطع بين الدين والسياسة، على ما يذهب إليه إيلا حريق. وإذا كانت الحداثة حركة وليست نموذجاً، فإن الحل التحديثي يبدو استجابة لوضع جديد، يؤدي عدم التجاوب معه، إلى خلل في العلاقات واضطرابات في المجتمع.

وجدعان في كتابه «المقدس والحرية» يميّز بين فكر التحديث العربي، وفكر الحداثة الغربية، وتقوم هذه المباشرة على اعتبار المعطيات العربية المشخّصة، والمنظومة الثقافية، والبيئة المحلية، والمسار التاريخي لمختلف مكونات الحضارة

العربية، هي الأرضية التي ينبني الإنطلاق منها. وحين يتكلم على وعي ثقافي عربي إسلامي، فإنه لا يعني ذلك الوعي المتولد عن تمثّل النصّ الديني وحده، إنما يعني حملة التمثّلات التي تجدها عند عدد من المفكرين العرب والمسلمين القدماء والمحدثين، ويدخل في هذا الأصوليون والفقهاء والمتكلمون والعلافة ومفكرو النهضة والتنوير، والكتاب المعاصرون على اختلاف مشاربهم وغاياتهم وهذه الأرضية الشاسعة هي الكاشفة لما أصاب هذا الجسد الاجتماعي الثقافي من وهن، أو ما اكتسبه من مناعة، وما لحق به من عواقب مرّة ومدمرة، أو حصله من ثمار جدوة. وعملية التحديث العربية ظاهرة اجتماعية وفكرية، يردها جذعان إلى بداية التاريخ الإسلامي، حينما أحدث القرآن قطيعة مع أساطير الأولين وآلهة الميثولوجية القديمة. والحداثة هي بالفعل سُنّة حضارية، وجزء من مسار الأمم، ومن سمات الفنون والآداب، ومقوم من مقومات العمران البشري. والحداثة بمعنى التقدم والرقى خصيصة من خصائص الدول والناس. وهذا أمر مفروغ منه، في الدراسات التاريخية والإنسانية، إلا أن الحداثة اليوم، التي ننضوي تحت لوائها، تتباين عن أية حضارة أخرى عرفها البشر، لأنها ارتبطت بالعلومة والتقنية وكشوفات العلم.

نزعة تطهّرية

الحداثة اليوم ذات وطأة طاغية على النفوس والأجساد، وذات مفهوم شمولي وكوني. ولهذه الحداثة المعولمة تأثيرها وقدرتها على تشكيل الأفكار ولعقوب والأذواق والحساسيات الجمالية، وإبتكار وسائل الترفيه والتسلية ومع أن هذه المعجريات لم يغفل عنها فهمي جدعان، إلا أن نزعة التطهّرية جعلته يرى في هذه الحداثة المعولمة انحطاطاً وسفاهة، واستفراقاً لبيدياً في اللذة والفراترية والشهوة. ونزعة المعادية لليبرالية الجديدة التي تقودها أميركا، ولثقافة السوق ولمفعة، حملته على الظن، بأن هكذا ثقافة معولمة، لن تقود إلا إلى حرية مفتقة إباحية، تحوّل الإنسان إلى مركب إناسي يقوم على الشهوة فحسب، لذا يدعو إزاء هذا لنجنوح اللاأخلاقي، إلى احترام القوى والملكات الروحية والقيم الأخلاقية

والدينية، وإلى أن يكون الهدف النهائي احترام حاجات الإنسان الجسدية، في حدود توزيع متوازن ومتكامل، بينه وبين المكونات الأخرى للوجود الإنساني، في إطار السعادة والعدالة والرفاهية. وعليه يتعين على فكر التحديث العربي ليكون راجعاً ومجدياً، أن يبدأ من المعطيات العربية المباشرة، لا من متعلقات الثقافة العربية، لأن لكل ثقافة منطقها وحدودها وغاياتها، وأن تكون الذاكرة الجمعية الحاملة للتاريخ والتراث والذات قاعلة لهويتنا وكيونتنا، وتفتيتها من الشوائب والاشوش، إزاء محاولة الليبرالية الجديدة تدمير هذه الذاكرة، وذلك بجعلها موضوعاً للنظر والبحث والمراجعة. ولا يعني جدعان بهذه الدعوة الارتداد إلى القواعد السلفية، بل الذهاب إلى مساواة الدين نفسه، بإعادة قراءته، واجترار المذاهب الجديدة، في فهم النصوص وتأويلها، وفق المفاهيم والمقولات العقلية. أما حديثه عن فكرة المصلح الديني الذي يأتي على رأس كل مائة عام ليجدد لهذه الأمة أمر دينها، بأنها فكرة ضاربة في هاجس التحديث، فلا أظن أنه أصاب بقوله كبذ الحقيقة. فالمقصود ليس التجديد والتغيير، بقدر ما قصد واضعها، العودة إلى إحياء الدين بمراسمه وشعائره وشريعته، والعودة إلى الأصول والينابيع.

ومع ملاحظته خصوصية الثقافة العربية، فإنه يراها منخرطة في التاريخ العام، بما هي ثقافة إنسانية تمتد جذورها، لا في المنطق المتعالي وحده، وإنما في الزمني المحايث. لكن جدعان ما يلبث أن يحدّد هذه الثقافة بالوحي الذي «هو الأصل الثابت الأول المقوم لهذه الثقافة» ص 236. والوحي هو الأساس والمحكم في الأمور الدينية والدينية اعتماداً على العقل ومعايره، وعلى «السمع والفؤاد» أي الحواس والوجدان. وهو عين على الدنيا، وعين على الآخرة. بيد أن هذه العلاقة ليست متكافئة، على ما يحسب جدعان، إنما يفتت طرف على طرف آخر. ويتحكم المفارق واللازمي على المحايث الزمني، لأن من طبيعة المفارق، «المتعالي» الهيمنة والشمولية والإحاطة، ومن طبيعة الرؤية الدينية إنها هي التي تضع «سقف» وتدير رسم الحدود والقواصل لأي عمل دنيوي. وهي التي تطلع الشرعية عليه، أو

ترعها منه، لأنها الإطار والمرجع والمآل الأخير. والثقافة العربية التقليدية ما تزال عالقة في حبال المقدس وخاضعة له، بصورة أو أخرى. وفي رأي جدعان أن على الحرية، والحرية المنشودة هنا هي حرية التعبير بالدرجة الأولى، أن تقف أمام سياح المقدس، ولا يجوز أن تخترقه بأية طريقة. ولا يجوز للمغامرين من الليبراليين أو الليبراليين الراديكاليين أن يسلكوا بالحرية الطرق التي تحملهم إلى الإساءة لهذا المقدس، لا سيما تحت أشكال العنف اللفظي أو العنف الرمزي وهو يشير بذلك إلى الرسوم الدنماركية، ورواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» وخطر الحجاب فمثل هذه الإساءة هي تملد على الشخصية الوجدانية الدينية. وجدعان لا يميز بين المقدس الديني والذات التي تعتقه وتؤمن به. وإذا كانت الحرية الفردية المتعادلة تُمارس من خلال الفضاء الديمقراطي الغربي، فإن جدعان يعتبر التثبيث بهذه الحريات على ما هي عليه، من شطط وغلو، أقرب إلى أن تمثل الأستنام المقدسة الجديدة. ويخشى من نشوب حرب أو صراع بين المقدسات. وهذا خوف في غير محله، فالوقائع والتجارب تدلنا على أن طبيعة الحريات الديمقراطية وممارستها التاريخية، على ما يشوب ممارستها أحياناً من عيوب وقصور، لا يمكن أن ترقى إلى خانة المقدسات التي تملو فوق النقد والتجريح. فكل ما أنتجت سياسات هذه الدول، من ضروب الحريات وأشكال التعبير، محكوم بالمراجعة والتصويب والتعديل، في حين أن المقدس الديني مجرد من كل نقصان، ولا يؤخذ إلا بكامله وإطلاقته ومعصوميته.

الحجاء والحرية

ورغم هذا الاحتياط والتوجس، فإن جدعان يدعو إلى ضرورة إثارة العقلانية الموضوعية التي تضبط العقل الوجداني الديني، عندما يُمس المقدس، وتوجهه نحو لمسالك الآمنة، والمصلحة والسلام، تحاشياً لمصراعات تستعجر عنفاً وعواقب وخيمة، واحتياجات لا طائل منها، وذلك من خلال تفكيك خطاب الآخر المسيء، ونخطته بالبرهان الساطع، والحجة المقنعة. وهو يعول على العملاء

لينعمقوا في فهم الفلسفة اللاهوتية المضادة، حتى ينصبّ نقاشهم في صلب الأطروحات النقيضة. ويفضي ذلك التهج إلى الاعتقاد على التفكير، لعقلائي الموصوعي، وعلى أن يكون العقل موجّهاً لأفكارنا، وأن تكون معارفنا عن أنفسنا وعن الآخر واضحة تيرة.

وبمقتضى نظريته الإصلاحية التوفيقية، يعزو فهمي جدعان للفقه الإسلامي المعاصر فصل زعزعة القيود الذكورية، من خلال حكم «الخلعة» أي تطليق المرأة زوجها. «محدثاً بذلك نفرة عظيمة في البناء السلطوي للرجل!!» ص 51. ولا أدري إن كان في مقدورنا، أن نضع هذه «المأثرة» الفقهية في رأس أولويات المرأة في حين أن قضايا كبرى لم تتطرق إليها منظومة الفقه الإسلامي بمختلف مداخله ومناحيه لا قديماً ولا حديثاً، مثل حصّة المرأة في الإرث، ومثل تعدد الزوجات. وبذ كان جدعان عدّ خروج المرأة إلى الحقل الوظيفي نتيجة من نتائج الاجتهاد الفقهي المتسامح والمتجاوب مع الحياة، فإن مثل هذا الخروج فرضه في الحقيقة الواقع الإقتصادي وتطوره، وتنوّع مجالاته واختصاصاته.

وفي مسألة علاقة ارتداء الحجاب بالحرية الممنوحة للمرأة، يعزو إلى امرأة المسلمة المحبّة الفناحة والرغبة في صون عفافها، إزاء الشطط في الحرية الجنسية والممارسات اللاأخلاقية التي يأبأها المجتمع التقليدي، ومع أنه ينبّه إلى أن بعض النساء يقترفن الرذيلة متخذات الحجاب درعاً لهن وحماية، ولكنه يعدّ ذلك حالة مفارقة، و«آفة عارضة» وليست من مقاصد المحجّاب الذاتية الحقيقية. وكان حريّاً بمفكر في وزنه ألا يطرح موضوع المحجّاب بهذه الحفة، وأن يعيد إلى اختلاف الأزياء معناه الإنمائي والاجتماعي، ورمزيته، ودلالته السيمولوجية

فالمحجّاب إن طاول أزمة الذكورة والأنوثة من منظور التوسّع الرأسماني، وتحولات السوق والحاجات في المجتمع الاستهلاكي، وإعادة تقسيم الأدوار، فهو كذلك علامة دينية إستعراضية «يخضع إلى منطق تولوجي قوامه السيطرة الواقعية على جسد المرأة لإحكام مراقبته» على ما يقول فتحي بن سلامة ص 217 (الإسلام

والتحليل النفسي) والحجاب عملية يتحوّل بها جسد المرأة بأكمله إلى شيء محرم وإلى كتلة عُقْلِيَّة، وإلى محل رغبة، وحضور شبحي هُوامي مُلغِز. وتعبّر العيادات النفسية عن حالات واستيهامات مرضية لدى العديد من المحجّبات.

وإذا كان جدعان يقول بوجود مفهوم الشخصية في الإسلام، ويصرّب على ذلك أمثلة من كتب التراث، فإن مثل هذا المفهوم للشخصية إن وُجد، فهو بحاجة إلى تمحيص إذ أن البحث عن الشخصية الإسلامية التراثية التقليدية المستقلة، بالمعنى الحديث للكلمة، غير مجد، ما دامت حركتها، مرتبطة بالسعادة الأخروية، عبر تنفيذ الأوامر والواجبات الدينية وتجنّب النواهي. فالشخصية الإسلامية يحركها الوازع الديني، مادامت أوامر الوحي منارتها ومرتجأها وهذه الفلسفة لا ترى الإنسان إلا في مدار المتعاليات، وفي فضاء الكائن المكلف بالعبادة والتشوّق إلى عالم الغيب. فالحقائق كما يقول إبراهيم أزرّوال: صيغت وأُحكمت بمعزل عن إرادته، وعن فعاليته. ولا يبقى للإنسان إلا أن يؤكد مصيره الميتافيزيقي بالإنخراط التسليمي في الزمان المقتس.

إذا كان التمرّس السياسي، والخبرة الميدانية، ومراعاة أصول البحث الأكاديمي، أوجب على فالح عبد الجبار، أن يحصر موضوع كتابه الضخم «العمدة والأفندي» بالحياة الدينية، وتجلياتها عند الشيعة العراقيين، وسبامة التجاذب بينهم وبين الحكام في العراق الحديث، فإن أغراضه ومراميه النظرية أعمّ من الحالة العراقية، فالنتائج المرتجاة من هذه العينة الملموسة، والمعطيات المحددة والمرصودة بدقة وتفصيل، تعيد الطريق نحو معرفة أفضل لفهم عمل آليات الخطاب الديني ومساراته وتعبيراته وتمظهراته الإحتجاجية، دون أن يصطدم هذا التعميم بإغراءات التبسيطية والإختزالية والتجريدية. بل إن عبد الجبار يقارب الظاهرة الشيعية العراقية باعتبارها ظاهرة تاريخية مركبة ومعقدة، متتبعاً أصولها وأبعادها الإقتصادية، وطبيعتها النفسية والوجدانية.

وفي مسح عام لأهم الأبحاث التي ظهرت في العقود الأخيرة حول الظاهرة الطائفية، ينتقد المقاربات السوسولوجية التي تجعل من الطوائف كيانات متجانسة، ومغلقة على ذاتها وتاريخها. في حين يرى أنّ الظاهرة الدينية والطائفية ظاهرة ديناميكية متعرّجة الخطوط، ومرتبطة بجذورها الإجتماعية والتاريخية التي انتجتها. وهي إلى ذلك متناوطة ومتعارضة ومتعددة العناصر والميول. وفي ضوء هذا الفهم

يشي على أعمال حنا بطاطو الذي يكشف عن السيورة المعقدة للظاهرة الطائفية، ويأى في مسألة العداء الشيعي - السني عن أي إفراط أو شطط .

وأبرز ما يمكن أن نقلسه عند فالح عبد الجبار، نظرتة الديناميكية الجدلية التي يتواشج فيها الإيقاع التاريخي الوطني للعراق وتحولاته السياسية والإجتماعية المحلية، بالإيقاع التاريخي للمحيط العربي والإقليمي وتطوراته، لا سيما المحيط الإيراني ما بعد الثورة الإسلامية. وفي ضوء سردية تاريخية معقدة للحياة السياسية في العراق عموماً، وأحوال الشيعة خصوصاً، نلمس أثر الظروف الخارجية والداخلية على تلور بعض النظريات والمفاهيم أو ضمورها. وكيفية استغلال الطقوس الشعبية الدينية، وعلى رأسها طقوس عاشوراء، وزيارات العتبات المقدسة، في عملية تأجيج العواطف والضغائن المكبوتة والمعادية للحكومات العرقية القائمة، حيث يتداخل آتذ، العنصر التاريخي لظلامه كربلاء بالظلامه السياسية والإجتماعية الراهنة.

بيد أن الذي يسترعي الإنتباه، أن عبد الجبار، وهو يخوض في العلاقة المنبسة والمتوترة بين شيعة العراق، والحكم العراقي الذي بنى الشعزات العربية، يستعيد الأطروحة الشائعة التي تفرق القومية العربية بالطائفة السنية، والتي يرددها ولي نصر في كتابه «صحوة الشيعة» بلغة إيديولوجية سافرة وعنصرية، متهماً الداعين إلى القومية، بأنهم يستخدمونها ضد الشيعة لهضم حقوقهم، ودرء الأنظمة العربية التقليدية عن أي تهديد ينال من هية حكمها. كما يفعل كنعان مكبة في «جمهورية الخوف» حين يتحرى عن أصول النزعة القومية في صلب المذهب السني العربي. وكان جديراً بعبد الجبار الكاتب الموضوعي والمتبحر أن يحترس من هذا التعميم، وأن يتوسع في جلاء هذه الفكرة عبر سياقها وشروطها التاريخية، الفكرة التي تعاطف معها ونافح عنها غالبية الشرائع الشيعة في فترات عصية من تاريخ الحديث وألاً يكتفي بالتماس مقولة عصرية موازية، هي مقولة الشعبوية التي شهرها نظام صدام حسين في وجه المؤيدين للثورة الإيرانية الإسلامية

رمزان متناقضان

في كتاب «العمامة والأفندي» يظهر رمزان متناقضان: رجل الدين المعتم الذي يمثل القوة التقليدية المحافظة، والمعرفة المقدسة والمؤدلة، والصمد الأخلاقي الصلب أما الرمز النقيض فهو، كما جاء في كتاب عبد انجار «في الأحوال والأموال» المهندس والضابط والإداري والمحاسب، والعلمي الحديد في الدولة المركزية الحديثة. وهذان النموذجان يتواجهان فكرياً واجتماعياً وسياسياً. وإذا كان لهما أن يتعايشا معاً، فإنه تعايش اضطراري، سرعان ما يتحول إلى صراع خفي حيناً، وظاهر أحياناً، بفعل شروط انتقال المجتمع من وضع، إلى وضع آخر يتداخل فيه السياسي بالإقتصادي والثقافي والاجتماعي. وقد اشتد أوار هذا الصراع حينما انتقلت البلاد من مرحلة ما قبل الدولة الوطنية، إلى مرحلة الدولة الوطنية لمركزية. وقد أنفضى هذا التحول إلى انحسار نفوذ رجال الدين وسلطتهم، وإلى تحطّم «الأشكال الاجتماعية الأقدم التي تعلي من قيم النسب النبيل أو المعرفة لدينية أو القداسة أو البسالة القتالية» حسب عبارة حنا بطاطور.

السردية الكبرى لكتاب «العمامة والأفندي» تغطي التطورات والظروف التاريخية والتحويلات الاجتماعية والسياسية في العراق، وفي داخل صفوف الطائفة الشيعية. وتكشف هذه السردية لتاريخ العراق الحديث، الأرضية والشروط التي اكتملت فيها عناصر الصراعات والتجاذبات المتكثلة حياً، والمبعثرة أحياناً، الظاهرة تارة، والمختفية طوراً. وإذا كان المؤلف قد حدّد بداية التنافس (السري ثم العلني، بين الدولة العراقية والطائفة الشيعية، بانبثاق «حزب الدعوة» أول حزب شيعي عراقي، فإنّ هذه الفترة التي أعقبت ثورة تموز 58 هرفت بوادر إنكفاء الإيديولوجيات العلمانية وتآكلها، وازدياد جاذبية الإيديولوجيات المقدسة، واشتداد عود الهويات الإثنية والطائفية. وعبر النهوض الطائفي، عن ضعف سيروية التكامل، والاندماج الوطني بين أطراف الشعب العراقي، الذي يتوزع ولاؤه على أكثر من موقع طبقي وطائفي وقبلي وعرقي. ودفع التوجس من حكم عبد الرحمن

وعبد السلام عارف المنحازين سنيًا، إلى سلوك الشيعة طريق العمل السياسي السري، عبر تشكيل التنظيمات الحزبية ذات الإيديولوجية الدينية.

لذلك يضع قالح عبد الجبار، في تحليله الظاهرة الدينية الشيعية، الحورات في كربلاء والنجف في بؤرة الضوء، بوصفها مركز تأثير وجذب وتحريض. وقد سبق للمؤلف أن حلّل في كتابه «المادية والفكر الديني المعاصر» والأرقام، الموارد المالية للحوزات، وطوائف جبايتها وصرفها، وصراع المرجعيات فيما بينها على «استقطاب الأموال الشرعية، من زكاة وخمس وأوقاف، الأموال التي تساعد على بسط شبكات نفوذها، وخلق جماعات من الأتباع والمريدين. وقد حاولت هذه الجماعات بقيادة علماء الطائفة أن تتغلغل إلى مجالات غير خاضعة لسيطرة الدولة، مثل ميادين التعليم، والمساعدات الاجتماعية، والأعمال الخيرية، والعناية الطبية، وإصدار المطبوعات التي ترمي إلى بناء نظرية اجتماعية وسياسية منافحة عن الإسلام، لتشكّل ما يشبه المجتمع المدني الشيعي. وفي مواجهة تهديد الإيديولوجية العلمانية، لعبت مجلة «أضواء» دوراً توجيهياً وثقافياً بارزاً في إعداد الجماعة، وفي منافسة الفكر الماركسي.

وإذ يعكف عبد الجبار، على تحليل مطبوعات حزب الدعوة وبياناته المتضاربة والمتناقضة أحياناً، وأسماء دعائه ووعاته ومموليه، لا سيما في بداية تأسيس خلاياه الأولى، فإنه يرجع نشأة الحزب إلى عزم القيمين الأوائل عليه، وخصوصاً محمد باقر الصدر وصاحب الدحيل، على إنشاء إطار تنظيمي يضاهي الحزب الشيوعي الذي كان قد استقطب العديد من الطلاب والشرائح العمالية والشعبية. وقد جمع العلماء المشترك للشيوعيين آنذاك، حزب الدعوة إلى حزب البعث.

وفي قراءته لمنحى حزب الدعوة الفكري واستراتيجيته السياسية، عدّ عبد الجبار خطاب الدعوة وإطاره التنظيمي خطاباً وإطاراً يحاكيان الأحزاب العلمانية الحديثة بمضامينها وأساليبها وإستراتيجياتها ومفاهيمها، ولكن بتغطية وباستحياءات

إسلامية بل إنَّ حزب الدعوة في رأي الكاتب، استلهم أساليب التنظيم الميمني الذي أرسته الأُمّية الشيوعية الثالثة، في عشرينيات القرن الماضي، ونبته شبيعون عرب وقوميون راديكاليون، وأخوان مسلمون.

المعرفة والسلطة

ينكّث عبد الجبار على تحليل طبيعة المعرفة الدينية، وتكوين ركائز السلطة عند علماء الدين الشيعة، بالاستناد إلى فحوى أطروحة ميشال فوكو عن علاقة المعرفة بالسلطة. إذ تُسجّت هذه العلاقة تاريخياً وبصورة تدريجية وقامت أولاً على فكرة ضرورة أخذ الشيعي بتصانح الفقيه طوعاً واستحساناً، ومع تنامي الدور المنوط بالفقيه الشيعي، عدا تقليده واجباً أخلاقياً ودينياً مفروضاً على أبناء الملة كافة. وحوّث هذا التقليد المفروض الشيعي إلى تابع، لاسيما بعد التشيّع الإيراني الذي اندغم في صلب الدولة الصفوية. وكان من التزام الناس تنفيذ آراء العلماء ووصاياهم، أن زاحمت السلطة الدينية التي تمتع بها المجتهدون العلماء، السلطة المدنية التي يمثلها الحكام، وحلّت محلها في كثير من الأوقات. وساعدت أحياناً على امتثال الشيعي لرأي الفقيه، لا في الأمور الدينية فحسب، بل في شتى الشؤون الدينية والدينية.

وقد ارتكزت هذه الطاعة، على تفسير كلمة «أولي الأمر»، في الآية 59 من سورة «النساء» التي تدل عند الشيعة على الإمام المعصوم، أو من يحل مكانه. أما ولي الأمر عند القطب الإصلاحي السّني الشيخ محمد عبده الذي يستشهد به عبد الجبار، فإنه غير محصور بإمام أو حاكم. ولو رجع المؤلف مباشرة إلى «تفسير المنار» الذي كُرس صفحات طويلة لهذه المسألة، لعثر على إضاءة جيدة ومفيدة لبحثه، حيث تتبدّل دلالات أولي الأمر مع الزمن، إلى درجة جعلت محمد عبده المتصالح مع واقعه، يُخرج الناس من مدار الطاعة لعلماء هذا العصر، ليستبدلهم بممثلي الأمة المستحيين من الشعب بلا إكراه أو ضغط، أي أهل الحل والعقد والقيادة، في الدولة الوطنية أو القومية الحديثة.

وعبد الجبار ينسج صيغة تكاملية بين إيديولوجية دينية نخيوية، يقودها رجل الدين، وتقوم على إسلام تجريدي وفقهي، وإيديولوجية شعبية محلية مرتبطة بممارسة التقاليد والطقوس الدينية، لا سيما الطقوس العاشورائية. وإذا كان بعض علماء الإناسة الدينية، جعل هذين المستويين من الممارسة أو الفهم الديني في حالة تجاذب وتنازع بينهما، فإنهما عند قالح عبد الجبار، فضاءان متكاملان ومتحدان يرعاها ويهيمن عليهما سوية، علماء الدين الشيعة الذين يهتمون بالمناسبات العاشورائية، لتوظيفها أدوات لتعبئة الجماهير وتحريضها، لاسيما إنان الأحداث، والملتقات والتحويلات العنيفة. ولا بدّ مع ذلك، من استدراك أن الجسم العلمائي الشيعي ليس متجانساً أو متصالحاً، أو موحدًا، بل تطلته، عبر الزمن، نزاعات ومشاحنات ومماحكات بين الإخباريين والأصوليين. اما العوامل المسببة لديمومة هذه النزاعات الداخلية، فمردها التنافس على الموارد المالية، التي يسميها عبد الجبار «المال المقدس»، والتزاحم على النفوذ والسيطرة.

يحفظ الكاتب العراقي رشيد الخيَّون المفترغ للأبحاث الدينية، لا سيما الورق والنيحل الإسلامية والشرق أوسطية نهجاً دقيقاً. ويقارب المعاهيم والتصورات الشائعة مقارنة عقلانية تجلو كل ما يشوبها من شوائب الخرافة والأسطورة. ويتميز الخيَّون بهذه السلاسة الأسلوبية في عرض أفكاره، أو مناقشة أفكار الآخرين. سلاسة تتواشج فيها المعلومة بالرواية التراثية، والتشريع بالتاريخ، والمصطلح العلمي بالملمح والطرائف. وفي كتاب يحمل عنواناً موحياً «بعد إذن الفقيه» لا يخرج المؤلف عن سمت كتاباته المعروفة، السرعة التمثل، النائية عن تقعر الكلام، وتكلف اللفظ، رغم غزارة استخدامه الإمتشهادات الشرعية العربية القديمة، والمقاطع الثرية للكتاب العرب الكلاسيكيين.

العنوان على طرافته يشير سؤلاً عن مكانة الفقيه المسلم الذي يستأذنه الكاتب (افتراضاً، باعتبار الأمور المثارة هي من صلاحية رجل الدين واختصاصه، وكنت أؤثر أن يطرح الخيَّون هذه الصلاحية على بساط البحث كجزء جوهري من مقارنته. حيث أن موضوعاته التي يتطرق إليها، مثل موضوعات النساء والطفولة، وتربية الأولاد، والحفاظ على حقوق المؤلفين، وقضايا التعليم والوظيفة، أمور لا تقتصر على مهام علماء الدين، إنما يشاركهم فيها، بل يتقدمهم علماء التربية والنفس وعلم

الاحتماع لكن استئذانه الفقيه، في معالجة هذه المسائل المشتركة، إنما جاء ثمرة استيلاء هذه الطبقة على القضاء الإسلامي العام والخاص، بدءاً من تدبير السياسة والحكم، إلى حياة الأسرة، وحتى إلى اختلاء المرء مع نفسه. وقد توسعت المعظلة الدينية حتى غطت في هذه الآونة كل الظواهر الأخرى غير الدينية بالأصل. وهو في استئذانه المعترض، يقرّ صمناً لرجال الدين بدور متزايد، ويحاول أن يبعد عنه تهمة التطفل على الحبر الذي يهيمنون عليه، وإن كان يرى أنهم لا يحسنون فهم مسائل على وجهها الصحيح، أو يتصفون الرأي فيها، فهو لا يحاول ربحهم عما وصعوا أيديهم عليه. ولا يرتاب مما نذبوا أنفسهم له، من مهام ومسؤوليات تتجاوز حدود الدين، إلى حدود الدنيوي. مع ما يستتبع هذا التجاوز من أحكام كثيرة، وعلى رأسها الأحكام الخاصة بالنساء، وهي جلّ متن هذا الكتاب. أحكام تُفتصب باسم الدين، ولا تقف عند حقوق المرأة، إنما تتدرّج إلى متعلقات أخرى، مثل مسائل الزواج والطلاق، وتنشئة الأطفال، وأحكام المصافحة، والاستمتاع، والعشق، والوطء، والختان، والخفض، والتعلم، والعمل، ومسألة الحجاب، والعديد من الموضوعات الحساسة والحاسمة التي تشكّل العمود الفقري لحركة المجتمعات العربية والإسلامية، وأطرافها المستمر.

مكانة الكهنوت

اكتفى رشيد الخيون بالاستئذان من فقهاء العصر، بنية مجادلهم، وتصويب آرائهم لثراحي روح الأزمنة الحديثة، وإظهار قصورهم عن مواكبة جردن الحياة، ودحض أقوالهم وفتاواهم في أمور أساسية، وعلى رأسها قضية المرأة، وانتشكيك أو الطعن في بعض اجتهاداتهم، وكان حرياً به أن يوطئ لكتابه مقدمة وافية، عن وضعية هؤلاء الذين يساجلهم، والذين يصادرون آراء الآخرين، ويُصنفون على آرائهم. لقدسية والمهابة والتعظيم، ويمارسون سلطة معنوية على الناس، ويراقون سلوكهم، ولتتمسكون منهم الطاعة والالتقياد باسم المطلقات. وأن يبحث في كيفية رسوخ مكانه الكهنوت الإسلامي في النفوس، إلى درجة جعلته يستأذن بنفسه

الفقهاء، لولوج قلعته التي شيدتها الترية العربية الإسلامية التقليدية فوطدت سمعهم، وعزّزت استئثارهم بسلطة التأويل، والحجر على كل رأي خارج عن قواعدهم المتوارثة والمنضبطة تحت سقف المؤسسة الدينية الواحدة المؤسسة المتضامنة رغم تباين مذاهبها، في المناقحة عن منزلتها ومصالحها وصمان استمرارها، حسب عبارة المفكر عبد المجيد الشرفي. والقضية ليست باجعة عن احتكار هذه الطبقة الحقيقية المطلقة فحسب، إنما اعتبار آرائها الفقهية آراء مزمنة وسارية ومطاعة، وهو ما يذهب إليه المختون ذاته، مع أن عوامل التحول التي طرأت في العصر الحديث في حقول المعرفة الإنسانية والطبيعية، بذلت المنظورات وأدوات القراءة، وحولت المادة الدينية إلى مادة دراسية يسطّلع بها علماء الاجتماع والإناسة وعلماء النفس. فيفككون الجذور النفسية اللاواعية، والجذور الميتولوجية للتحريمات الدينية، وهو ما سعى إليه الكاتب، واعتمد عليه في شرحه لأحكام الطعام، وأوتباط التحريم بفكرة المسخية والطوطمية، وفكرة تقديم القرابين لحيوانية. (راجع في كتابي: فمك شريعتك)

المتتبع لسيرة الكتاب يتبين له أن رجال الدين وقفوا بالمرصاد لكل محاولة لإضعاف سلطانهم. وأسطع مثال على ذلك موقفهم من قوانين الأحوال الشخصية، حيث رفض جميع الفقهاء المسلمين، على اختلاف مذاهبهم ومللهم أي مسّ أو حدّ من سلطتهم الرقابية على القوانين، لاسيما قانون الأحوال الشخصية. بل إنهم هؤلاء الفقهاء شيعاً وسنةً الدولة العراقية التي أصدرت قانون 188 لعام 1959 الخاص بتوحيد سن الزواج، وتقييد تعدّد الزوجات، والمساواة في الإرث بين الذكور والإناث، اتهموها بأنها تخالف الشريعة الإسلامية. ومع أنه غالباً ما كان بين الدولة العربية والمرحمة الدينية تجاذب وتنازع على سنّ القوانين أو إيرادها، إلا أن الدولة في معظم الأحيان كانت تمعد إلى التسوية أو الرضوخ لأراء الفقهاء. ومن المضحكات السكيات التي ينقلها المؤلف، أن تسوية حصلت بين السلطة العراقية ورجال الدين آناطت، حسب قرار صدر عن مجلس قيادة الثورة، رقمه 1708 عام

1981، الطلاق بين الرجل وزوجته، على أساس الموقف السياسي، فمُنحت الزوجة الحق في طلب الطلاق من زوجها بجرم خيانة الوطن، أو التهرب من الخدمة العسكرية. وقد قرأت مؤخرًا فتوى مماثلة لأحد المشايخ المصريين، هو الشيخ عمر السطوحى، تُحرّم الزواج من فلان نظام مبارك وأعضاء حزبه الوطني. وتوجب على الزوجة المتزوجة من رجل من الحزب الحاكم سابقاً ألا تعاشر زوجها. ورغم خطورة دور رجال الدين، وتوسّع نفوذهم، وتغلغلهم بين الناس، وانطوائهم على مسلمانيهم وتغاليدهم وأعرافهم المتوارثة. إلا أنهم في بعض الأحيان كانوا مضطرين إلى الانصياع إلى متطلبات المرحلة التاريخية، أو التحوّل الإقتصادي، وإلى مراعاة التقدّم العلمي والتقني وبوطأة هذا التقدم، تبدّلت نظرة الفقهاء المعاصرين إلى إباحة أكل الدحوم أو تحريمها، فقدّموا الدواهي أو الأغراض الصحية والوقائية التي شاعت لإضفاء الطابع العقلاني على أحكامهم في حين حفّت كتب التفسير القديمة بالتصورات الميتولوجية والأسطورية، لاسيما اعتبار بعض الحيوانات تحولات مسخية لبعض البشر المعاصرين الذين خالعو الشرائع الدينية، حيث وُصفت بعض الحيوانات بأنها مطايا الجن، أو أنها كانت قبلاً أجساداً بشرية لأناس اقترفوا الأفعال الشنيعة والأخلاقية، فتحوّلوا إلى حيوانات، كالفيل الذي يُحرّم أكله، وكان في الأصل شاباً جميلاً يكبح البهائم من البقر والغنم كذلك الدعومص [= الحجاب الذي يُدخل الزوار إلى الملك] الذي كان يجامع النساء دون أن يفتن من الحجابة.

الأعراف القبيلة

وإذ يتطرق رشيد الخيون إلى قضية الحجاب، فإنه يعيد النظر في السجل حول هذا الموضوع الكلاسيكي، ويسترسل في المحاججات والتفسيرات المتباينة، ويقف عند نظرية زين الدين في كتابها «المسفور والحجاب». والمعارك الكلامية بين الإصلاحيين والمحافظين، والمشاحنات التي زامنت فتح مدارس البنات في بلدته العراق

ويرد الخيون معظم المواقف المنحازة إلى الذكورة على حساب الأنوثة، إلى هيمنة الأعراف البدوية والقبلية في حياتنا. وبحسب معاملة الفقهاء للقيط واس الزنا بهذه القسوة، معاملة لا تناسب هذا العصر القائم على الحريات والمساواة وحقوق الإنسان. وتناقص مفهوم العدالة التي لا يمكن أن تحاسب المرء على جريرة أهله، أو على ديب لم يقره. ويتطرق إلى فرض الزواج المبكر على الفتاة، وإلى الاستمتاع بالطفلة قبل البلوغ، وتخفيفها عند بعض فقهاء الشيعة المحدثين، فيعده أمراً منقياً لحقوق الطهولة، ومنتكاً لها بوصفها نوعاً من الإغتصاب.

ولأن مركز الثقل في الكتاب هو مسألة المرأة، فإن المؤلف ينطرق إلى جوانب عديدة من هذه القضية الملحة والأساسية في البناء الأسري والاستقرار النفسي والعائلي، مستقيماً الأحكام والفتاوى التي كرمها الفقهاء لمفاضة الإجحاف والظلم بحق المرأة طفلة وزوجة ووالدة. ويعجب كيف أن درجة التمييز بين المرأة والرجل، بلغت عند هؤلاء حدّ التفرقة بين بول الأنثى النجس، وبول الذكر الأفل نجاسة، حيث يكفي بفضح ثوب الصبي إذا ما بال فيه، وجوب غسل ثوب الصغيرة الذي أصابه البول.

ويتناول الخيون موضوعاً محدثاً، هو السرقة الفكرية والأدبية وموقف الفقهاء منها. وهو أمر شكك منه المؤلف من قبل، بعد أن اكتشف من سطا على نصوصه ونحلها لنفسه. وقد استفتى الخيون علماء مسلمين من مختلف المذاهب حول موضوع أسرفات الأدبية، وكان منهم آية الله خامشي، وعلماء من الأزهر، وآية الله محمد حسين فضل الله، وغيرهم. فكان جواب الأخير أكثرهم صراحة، جازماً بأن لصوبية الكتابة محترمة شرعاً، لأنها معتبرة من الملكية الفكرية في حين نفى آخرون آية مماثلة أو قياس بين سارق الأفكار، وسارق المال أو طابقوا بينهما مُلتزمين للمتأمل الأعداء.

إن التصدي للحقل الديني وما يترتب عليه من نتائج مادية ومعنوية، يشكك حقاً من حقوق المثقف المعاصر، الذي يحاول أن يحتل دوراً أساسياً في إدارة

مسائل الخلاف الفكري والديني والإجتماعي، في ضوء تطور الحقول المعرفية وتحولات المعقولة الحديثة، التي لا مناص من انعكاسها على كل القطاعات والقضايا، وعلى رأسها القضاء الديني، لما له من تأثير عميق في تشكيل السنية الدهية لدى قطاع أساسي من جماهير المسلمين. ولا يمكن أن يبقى الميدان الديني الذي تمثله المؤسسة الدينية بمنأى عن هذه المؤثرات، فإن إغماض عينيها عن هذه المعطيات الجديدة، يجعل سلوكها، على ما يقول عبد المجيد الشرفي سلوكاً انتحارياً.

المُتَخَيِّلُ الإسلامي

واستراتيجية السلطات

النص المخالف يُصدِّع الوحدة الموهومة

ينضوي تحت لواء العقلانية التنويرية الذي يحمله المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي صفوة من الطلاب الجامعيين الذين يعدّون أطروحاتهم بإشرافه ورعايته. تنطلق هذه الورشة الجامعية لتعيد التنقيب والحفر في أساس العقلية العربية الكلاسيكية، ويتمحور بعضها حول بؤرة القوة التي يتمتع بها النص التراثي الإسلامي «الرسمي» الذي يحتكر الحقيقة المطلقة، ويُعلي من شأن ذاته، مقصياً كل نص آخر مخالف، مهماً كل رأي لا يوافق، أو يتطابق معه، مكرساً نفسه خطاباً مرجعياً وناطقاً وحيداً باسم الإجماع المنشود.

ما يقوم به طلاب عبد المجيد الشرفي في أطروحاتهم التي نشر بعضها في بيروت، هو تنكب منهجية حديثة تفكك آليات الهيمنة التي تخترق هذا الخطاب التراثي أو ذاك، وتجعله نافذاً ومتعمداً أو مسيطراً على ما عداه من الآراء المعارضة والمباينة له. وتكشف عن وظيفته السياسية والإيديولوجية، وقدرته على التماهي بين سلطة خطابه وسلطة المقدس.

ولمقاربة هذا المسار التنويري الذي يسلكه طلاب الشرفي، نقف عند أطروحتين نشرنا في لبنان: أحدهما كتبها ناجية بو عجيل «في السائد والمهمش في

الفكر الإسلامي القديم» والأخرى لمنصف الجزار «الخيال العربي في الأحاديث المسبوبة إلى الرسول».

توسط بو عجيطة في موضوعها آليات النقد الحديث لتحليل الخطاب الديني واستثماراته السياسية والإيديولوجية. وتسعى إلى اكتشاف عوامل الانتقاء والإقصاء والمسكوت عنه، واللامفكر به، التي تسيطر على إيديولوجيات الخطاب الرسمي الإسلامي، ومنظومة التفسير القرآنية المشدودة إلى مرجعية الإعلام والتدريس، والمدونات الفقهية التي تسود، لا لمعقوليتها وإحالاتها المنطقية أو بنيتها لاستدلالية، بقدر ما يعود الأمر إلى تضافر عناصر ثقافية واجتماعية وسياسية تساعدها على وحدانية التمثيل، وعلى استخدامها آلية رئيسية من آليات الصراع على السلطة.

ولذ تقف ناجية عند إشكالية الاختلاف والاتلاف في الفكر الإسلامي منذ بدايات حركة التدوين، فإننا نجد في العمل الأصولي التأسيسي الذي أرساه الفقهاء المسلمون، وعلى رأسهم الإمام الشافعي سيطرة لمدونة فقهية محددة، تحولت معطياتها إلى مسلمات بدئية لا يرقى إليها الشك، وتتمتع بسلطة فكرية ودينية غير محدودة، استطاعت أن تؤخذ نص القرآن ونص السنة. وأفضت بذلك إلى المطابقة بين عمل المجتهد أو الفقيه وحكم الله. ما أرسه مدونة الشافعي بتحويل الحديث إلى مصدر نص مقدس، جعل إقصاء أي نص آخر مخالفاً أمراً معقولاً، ما دام يشكّل وجوده أو قبوله تصدعاً وانشقاقاً في وحدة موهومة، وخروجاً على إجماع الأمة المتواشجة المتضامنة.

عرت ناجية في أطروحتها، من خلال الآليات الموجهة التي استخدمها المسلمون الأوائل في مصوصهم ورواياتهم لعبة التقارب بين المحدثين والباشرين من رجال الدين والفقه لتكوين مدونة تشريعية تهيمن على الحياة الفكرية الدينية، وتخدم سلطة الأمر الواقع باسم الإجماع المزعوم، الذي ليس هو في الحقيقة إلا محاولة لإخضاع الجميع إلى سلطة واحدة مهيمنة وسائدة، بصرف النظر عن مشروعيتها أو

عقلايتها. وبذلك يُحجر على الآراء المخالفة خشية إضعاف المناعة الدينية. ونذكر ناحية بو عجيبة في هذا المقام كيف أن السلطة كانت ترشو النافذين من رجال الحديث لاستمالتهم إليها، ووضع أحاديث نبوية مختلفة ومتحولة لتوطيد السلطة القائمة، وتثبيت أقدامها.

ومن الطرائق المعرفية التي استخدمها المسلمون في مجال تثبيت دعائم السلطة، حركة التخييل في اختلاق المرويات، تآزرها تقنية الأحلام والرؤى والنبؤات. وسوى ذلك من الوجوه اللاعقلانية لإفحام حجة المخالف، وربما بالزندقة والكفر.

وأهم آليات العمل في اللغة الدينية السائدة، هي طريقة اشتغالها بتحويل التاريخي والنسبي إلى مطلق ودائم. والنسق الفكري الأصولي يقوم على استبعاد التالي بالسابق، وتوسيع دائرة المقدس طرداً مع تقدم الزمن، والقياس على الماضي وعلى الأصل. ثم توظيف آلية المماثلة بين سيرة الرسول، وسيرة بعض الشخصيات الدينية والفقهية بقصد إضفاء الطابع القدسي على صاحب السيرة وخطابه وإنتاجه.

إن ما يضيئه كتاب بو عجيبة هو اكتشاف دلالات الاختلاف ومراميها البعيدة، في مقارنتها بين طريقتين مختلفتين في التعامل مع أسباب التنزيل هما: السيرة النبوية والتفسير لقرآني. فالسيرة النبوية قاربت حياة الرسول في الكثير من الأحيان مقارنة تاريخية واقعية، بكل ما يساور هذه الواقعية من ملايسات بشرية ومواقف محرجة أحياناً. بينما أولت المنظومة التفسيرية القرآنية التي ارتكزت على السيرة عناية خاصة «بتهديب» السيرة من الشوائب الإنسانية الملتبسة، التي تضع صورة الرسول المثالية موضع الرتبة. وهذا الاختلاف توسعت نواته الفكرية طوال التاريخ الإسلامي، وأحاط بالعلوم التي انبثقت عن القرآن، مثل الفقه وعلم الكلام

وتقدم بو عجيبة صورة بانورامية لهذا التجاذب والصراع الدامي بين الائتلاف والاختلاف، في محنة الأشعارة والمعتزلة، حول إشكالية القرآن بين مخلوقيه وقدمه. يد أن المؤلفة التي عرضت لمحنة القرآن بعد عصر المأمون، حجب عن

قصد محبة المتكلمين في عهد المأمون نفسه، الذين عارضوا القول بخلق القرآن، وهو تنبؤ ناجم عن إعجاب بو عجيبة بتجربة المأمون نفسه، الذي تصفه بأوصاف تبجيلية

البعد المعجائبي

أما منصف الجزار فيسعى في كتابه إلى توسيع حلقة البعد الميتولوجي المعجائبي في السيرة، كاشفاً عن الأواصر التاريخية التي ينبثق عنها، وتشكل مرتكزه المادي والواقعي. وهو يضيء على المخزون الإخباري المعجائبي الذي أنتجته المخيلة العربية ارتكازاً على السيرة النبوية، محاولة استحضار صورة لبطل وقطب نوراني هو الرسول الذي تحفّ به الأحداث المفارقة، والصور الخارقة، والذي يلي صبوة روحية وتوازناً نفسياً واجتماعياً للمجتمع الإسلامي في بعض ظروفه. وهذه المرويات تبنيها استمداجات ميتولوجية مستوحاة من أديان سابقة، وتيارات غنوصية. ونطعمها بأسلمة مستندة إلى المتن القرآني، وبخاصة الجزء القصصي منه، وإلى تأويلات باطنية وصوفية، وإلى ابتكارات صور ورموز إسلامية محمولة على الخارق والمدهش.

وفي ضوء مسار أستاذه عبد المجيد الشرفي، وخط الدراسات الحديثة عن الخيال، كما يتجلى في كتابات أركون التي تنتكس النصوص الإسلامية، وأطروحة جيلبير ديوران عن البنى المخيالية الإنسية، وكتابات ميرسيا إلياد وغاستون باشلار ومالك شبل وسواهم، يحلل منصف الجزار هذه المرويات التي تنطلق من قاعدة تاريخية مادية، وتنظم عبر الحكاية التي يسميها أركون «الحكاية المؤطرة» معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها. ويتفق منصف مع أركون بأن القصصيين لشعبيين لموا في بداية التوسع الإسلامي وما بعده دوراً في نشر العقائد والمعرف الدينية ولعبت القصة موقع القلب في تنظيم الفضاء الديني الإسلامي، واعدة إنتاجه وتسويقه. والمرويات هذه ليست تجميعاً أو تكراراً لحكايات قديمة انتشرت في الشرق الأوسط القديم فحسب، إنما هي حركة ديناميكية للمخيلة الخلاقة،

وبذلك شكّلت القصة في البيئة الشعبية بؤرة لانجاس تاريخ الوعي الإسلامي، في مجتمع يقوم على النقل الشفهي، بديلاً من الفكر المنطقي الاستدلالي الذي ظل محصوراً في أوساط الصفوة. كذلك زوّد هذا المعين الذي لا ينضب المفسرين بدخيرة هائلة لبلورة سلوكية أخلاقية ولتنظيم الشعائر، بل وسنّ القوانين والشرائع ومثل أركون، يخشى منصف الجزار من أن يتحول التعامل مع هذا النسق لميتولوجي العجائبي إلى نسق من التفكير، يغدو فيه العجيب عنصراً حاسماً في تفكيرنا، وفي تعامل المسلم مع المسائل المادية والروحية في هذا العصر. ويلاحظ الجزار أن السعي للتدوين في فترة المدينة، حدّ نسبياً من جنوح المعجّل المبدع لصور لا وجود لها في أصل الواقع التاريخي. ويدل هذا على أن المرويات الشفوية قبل عصر التدوين كانت تتميز بحرية صياغة الأفكار، فامتزج المتخيل بالتاريخ، والموهوم بالواقعي. لكن تقنين هذه الأخبار وانسحابها على مسألة «نبوة» فرض على المدونين عملية تهذيب هذه الأخبار وتلك القصص والمرويات، وضبطها وتنقيحها لتغدو أكثر أسلمة. بيد أن الصور المتواترة عن الخيال تثبت في الأذهان والعقول، وانتشرت بوساطة القصاصين بالدرجة الأولى، وتفاعلت مع المنظومة الثقافية والعقلية العربية. وهذه النصوص صارت تنتمي (بالتزيد والإضافة والإفاضة) إلى ذلك الصنف من التأليف الجماعي الذي ترى الحمادة المنطقية ذاته فيه، بما تحمله من أبعاد نفسية وجدانية في مقاربت لهذه المرويات المتخيلة يسلك الجزار حركة مزدوجة، أولاًهما. تحليل مكونات النص الروائي وتفكيك صوره ودلالاته، والثانية: تأويل المعنى الجامع للنص، والنفاذ إلى المسكوت عنه، لفهم ما يحمله الخبر من معانٍ ورموز. وبذلك يكشف عن البنية الأسطورية وتقنياتها، وتحول وظائفها وأدوارها خدمة لمشروعية إسلامية.

إنّ أسلمة المرويات دفعت الإخباريين والمفسرين إلى تهذيبها وعربلتها من رواسب الجاهلية والوثنية، وإلى تحويرها وتبديلها لإضفاء دلالات جديدة عليها، تتماشى مع المنظومة الإسلامية. تماماً مثل أي نص آخر يُراد منه أن يشكل مرجعية

شرعية، وأن يوظف سيامياً وإيديولوجياً، أو يخدم بعض التوجهات الفكرية والإسلامية. ولا يكتفي الجزار بتفكيك المضمون الروائي، إنما يقارن بين سلاسل الأسانيد، ويفحص العلاقة بين السند والمعن، ليضع يده على النص والتحوير أو الإصافات والتبديل، وسوى ذلك من تفاصيل تؤثر في منظومة الدلالات الرمزية الدينية التي تحملها هذه الروايات. ومعظم هذه المرويات استخدمت كأسانيد لدعم التفسير القرآني، وتفصيل ما أجمله القرآن. وقد اتاحت الأحاديث النبوية المسبوبة إلى الرسول توظيف المخيال الإسلامي لإذكاء الحمية الدينية في النفوس، وتفسير الأحداث السابقة واللاحقة بالإسلام. وقد امتصت هذه المرويات كثيراً من الرواسب الأسطورية والطقوسية والميتولوجية في المناطق المتاخمة للجزيرة العربية، مثل بلاد ما بين النهرين، وفارس، وأرض كنعان، وازداد التلاقح مع ازدياد أعداد الشعوب التي اعتنقت الديانة الإسلامية الجديدة. في ضوء ذلك يشير الجزار، كما أشارت زميلته ناجية بو عجيبة من قبل، إلى أن المرجعية القرآنية ضعفت أمام سبل روايات التأويل التي تحولت بفعل التواتر، إلى سلطة فرضت نفسها على المفسرين، وتسلت من خلال الإسرائيليات وغير الإسرائيليات. كذلك دعمت المرويات التلمذه، وخصصت لمراقبة دينية مذهبية لتنسجم التصورات المتخيلة مع المعقولات النظرية والعقدية. وبينت المقارنات بين المرويات أثر التلمذه في توجيه الروايات وتوظيفها ومن أمارات التوظيف المذهبي ما يذكره المؤلف عن تكذيب الحلبي في «السيرة الحلبي» لروايات الشيعة حول الأدوار البطولية للإمام علي، في غزوات النبي محمد استناداً إلى مواقف ابن نعمة المعادية لهم. كذلك ينفي الشيعة حادثة شق صدر النبي قبل البعثة، وغسل قلبه من الأدران الشيطانية، لأنهم ينزهونه عن الكبائر والصغائر منذ ولادته، وينزهون كذلك أئمتهم، ويعصمونهم عن الخطأ والنسيان، ولا يفرقون بين الإمام والنبي.

ويعبر مخيال الخوارق بحكاياته العجائبية وغرائبه عن دلالات ومواقف حضارية ومعيشية وسياسية. ولكن هذا المخيال بات في بعض عصور الانحسار

والتراجع مصدر عزاء وتأمس، وسعيًا يدون جدوى إلى هوية تتلاشى منعته مع الزمن وبهذه الأصرة الوثيقة التي تربط المتخيل بالواقعي، يحيل منصف الجرار فوران الماء بين يدي الرسول، أو تكتيره الطعام أو حلبه الشاة التي حف ضرعها، إلى العصاء البدوي الضيق، الذي يقصر نبوة محمد على المأكول والمشرب اللذين يندران في هذه البيئة القاحلة الفقيرة. كذلك يفصح ارتجاف إيوان كسرى ليلة ولادة الرسول، ونضوب مياه بحيرة ساوة في فارس، وخمود نار المجوس، في المخيلة العربية الإسلامية حينذاك، عن انقراض دور الديانة المحوسية، وعن التبشير بميلاد السيادة العربية على محيط القموز الفارسي والحشي. إذا كان نظام الحكمي الذي قام على توظيف الروايات المتخيلة، ظل يعمل في أقصى درجات انشغاله عبر مجالس السمر التي كانت شائعة ومزدهرة في فترات طويلة من الحياة العربية الإسلامية، فإننا نجد اليوم تجديدًا لهذا النظام وتوظيفه السياسي والإيديولوجي، في سياق حضاري متطور، عبر برامج الدعاة المتلفة، وخطب أئمة المساجد، حاملين صياغات موسعة منتخبة ومنظمة ومنتقاة، من معين هذا الموروث الروائي، خدمة لمواقفهم وطروحاتهم وإيديولوجياتهم.

تحاول الباحثة التونسية آمال قرامي في كتابها «الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جنسانية» أن تتأى بنفسها عن شبهة المنافحة عن القضايا النسوية، كما درجت العادة عند كثير من الكتابات. وإذا تضرب صفحاً عن هذا النحو من الكتابة، فإنها تتنكب طريق الدراسات الجنسانية، أي الاختلاف بين الذكورة والأنوثة، بإرجاع الاختلاف لا إلى الفوارق البيولوجية، بل بالعودة إلى منظومة اجتماعية ثقافية تراثية، ترسي علاقات القوة بين أفراد المجتمع ومؤسساته. وغالباً ما ارتبطت الدراسات الجنسانية التي انتعشت في أوروبا وأمريكا بدراسة حقول التمايز الأخرى، مثل الحديث عن الطبقة والعرق واللون والديانة.

وبخلاف اتجاه الكتابات العربيات اللاتي يضعن نصب أعينهن انتزاع حقوق المرأة المغتصبة من الرجال، فإن قرامي تسعى باحثة عن معيار التفرقة بين الجنسين، بتفكيك العوامل الثقافية التربوية التي تتأزر لإقامة هذه المبانة، وهي العوامل التي تستغل الاختلاف في طبيعة كل من الرجل والمرأة لتحويله إلى مفاضلة بينهما، فإيثار الذكر على الأنثى هنا، لا ينجم عن عنصر طبيعي، إنما يتكرس بتدخل من النظام الاجتماعي التربوي. وجسد المرأة كما جسد الرجل، توقع اجماعة عليهما علاماتي التابن، مسترشدة بنظامها الثقافي وتقاليدها وأعرافها

وقيمه. وما يبدو أمراً طبيعياً ومألوفاً، إنما هو من صنع الثقافة التي تقيم الحدود والمسافات. وعليه فإن الجسد حسب عبارة الكاتبة: «مساحة للكتابة الاجتماعية» وهو بمعنى من المعاني ليس ملكاً لصاحبه، بل إن المجتمع هو الذي يتصرف به، ويؤطره، وينقطه، وينحته، ويسقط عليه رغائيه وصوابه.

ندشن آمال قرامي في كتابها، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه، بإشراف الجامعي التونسي العنور عبد المجيد الشرفي، عملاً غير مألوف في الحياة الأدبية العربية. وهذا ما يفاقم من صعوبة هذا العمل الريادي، لا سيما حينما تحرت الكاتبة في أرض بكر، وحينما تستحضر الموروث العربي لتستخلص منه، على ندرة المعطيات والمعلومات والشواهد، صورة عن مسار هذا الاختلاف بين المذكورة والأثنية، في تاريخ الحضارة العربية، مستقصية مظاهره وتجلياته وتعبيراته، راصدة أطواره وتقلباته، من فترة ما قبل تخلق الجنين إلى أرذل العمر. ومتتبعة موضوعاته، بل شذرات من موضوعاته المتنثرة في كتب الأدب والشعر والتاريخ والفقه. ومع أن الكتاب يضرب في عمق التراث العربي، ويستظهر جذور هذه الفروق في العقيدة العربية والإسلامية الكلاسيكية، فإنه يبرهن على أن لهذا التمييز امتداداً في الأزمنة الحاضرة، ورسوخاً في العقول والنفوس والقلوب، لا عند العرب والمسلمين فحسب، بل لدى جميع المعاصرين الذين لم تهتز قناعاتهم بهذه الثنائية التفضيلية بين الذكر والأنثى، بالرغم مما حصل من تحولات اجتماعية وعلمية.

تفتتح دراسة الجندرة التي هي جزء من دراسة معالم الاختلاف في الثقافة العربية، على سياق حضاري تلمس فيه كيفية تساوق الثقافي والطبيعي، والواقعي والمثالي، في رسم الخوم بين الذكر والأنثى، وكيفية تضافر الأفكار والممارسات لبناء القيم وتكوين الأجساد والمقول، وانضباط المعايير والقواعد العامة في سلم محدد ينحكم بوضعية الأفراد، واضطلاحهم بأدوارهم ووظائفهم.

وتشكل التفاصيل والشذرات الدقيقة، ووصف الطقوسيات الجسدية التي تنقدها الكاتبة عن المظان القديمة، السمات الأساسية لثقافة التمييز والتعريق عند

العرب، وهي ثقافة تتسرب إلى الفضاء العربي المعاصر، وإن تخففت بعض هذه الطفوسيات والممارسات المرتبطة بها، من صمغها الإحتفالي الذي ساد في الأزمان العابرة

ثنائيات متقابلة

ترى الكاتبة إلى أن الاختلاف بين الذكر والأنثى، لا يمكن عرله عن تعامل الثقافة العربية الإسلامية مع سائر أشكال الاختلاف الذي يندرج في سلسلة من الثنائيات «المتقابلة» مثل الجمين واليسار، والعلو والانخفاض، والسائل والصلب، والبرودة واليبوسة. وإذا كانت الذكورة تُبنى من خلال طقوس عليّة، فإن الأنوثة تُبنى في إطار مغلق ومصري. وفي الحالين تتشكل أنماط ثقافية، وآليات تمييز ومغايرة، ومفاضلة بين الجنسين، وانضباط داخلي وخارجي، مولج بإنتاج هذه التراتبية التي تتوجها الميول البطريركية. وكما نطلع في الكتاب على التفاصيل الدقيقة للعناية ببشرة المرأة وشعرها وملبسها وزينتها وتطيّبها وطعامها ومشروبها، وما يتعلبه تجميلها من عمليات التّنمّص والوشم والتخضّب والتكحل، كذلك نعرف الكثير عن تدبّر الذكور لأجسادهم والعناية بملبوسهم ونعالهم وتشذيب لحاهم، وتقوية أبدانهم بالرياضة والفروسية، وسائر ضروب الخشونة والمجالدّة. ونقف إزاء دلالات وعلامات على ما يجب أن يلتزم به الطرفان للإنسجام مع الصورة المنشودة بناء أنوثتهما أو ذكورتها، كما جلاها المخيال الجماعي. ممثلين لمعايير عامة اجتماعية وثقافية تسهم في تشكيل هوية كل منهما. وكما يُطلب من الشاب أن يتعصّر للقيام بدور الزوج الأمر الناهي، كذلك على الفتاة أن تتصرف وتتدبّر جسدها، منجملة لا لنفسها، بل ليستهويا الرجل وتلقى قبولاً لديه. وإذ يقتضي من الأنثى أن تعدّ نفسها إعداداً يتماثل مع إعدادها للطعام، فلأن المرأة مأدبة الرجل وكما لذته ومتعته.

وإذا كانت بعض العادات أو بعض الطقوس الاجتماعية يختلف بين ما يخص الصبي أو ما يخص الفتاة، فإن التقليد أو العرف أو الطقس الواحد، يجري بطريقتين

متبايتين تدلان على الثنائية الإجتماعية التي تؤسس للفرقة بين الجنسين. وتضرب الكاتبة المثل على ذلك، في المظاهر المختلفة لعملية ختان الولد وما يصاحبه من احتمالات صاخبة، تتحول أحياناً عند ذوي النفوذ من الأمراء والسلاطين إلى مهرجان عام، وبين ختان «خفافض» الفتاة الذي يتم في سره مطلق، وصمت مطبق. وفي رأي قرامي أن معظم الممارسات والشعائر التي يشأ عليها الذكر والأنثى منذ بداية ولادتهما وتدرجهما وترعرعهما وتقدمهما في العمر، إنما تنحو إلى نقلهما من عالم الطبيعة إلى عالم الثقافة. وعليه استعارت هذه الثقافة الإجتماعية العامة طبائع الأنوثة من عناصر الطبيعة المماثلة لها، مثل الرطوبة والبرودة والمبلونة. وطبائع الذكورة من اليوسة والحرارة والصلابة، وسوى ذلك من عناصر وصفات إيجابية عُزيت للرجل، إزاء صفات سلبية اقتضت على الأنوثة، لتخلق من ذلك منظومة قيمة، يكون فيها الرجل والمرأة على صورة الطبيعة. فيتحلى الذكر بالقوة والمقدرة وتحدي صماب الحياة وعثراتها. بينما تقع الأنثى بقدرها المحتوم، وترضى بضعفها ورونها وقلة جبلتها. وفي ضوء هذه الثنائية الطبيعية، التي عكستها الثقافة الشائعة، قارب الفكر التراثي المحدث والمخصي والشاذ جنسياً، باعتباره خروجاً عن الثمألوف والطبيعي، واختلاطاً للعلامات والرموز، وخرقاً للقوانين الثنوية، لذلك تباينت الآراء حول تحديد جنسه، وموقعه ودوره، ووظف أحياناً هذا الإبهام لكسر الحدود بين عالمي المرأة والرجل.

وإذا كانت الكاتبة راعت في دراستها الفروق في المنزلة الإجتماعية والطبقية، بين الحر والعبد، والمترف والشموز، وبين السليم والعاجز، فإنها أشارت إلى أن معايير التمييز الثنائي، ظلت قائمة وأساسية في ثقافة المجتمع، وفُرض على الجميع احتذاؤها والأخذ بها.

جدارية حضارية

تناول قرامي في مؤلفها الضخم الذي رسمت فيه جدارية حضارية، من منمنمات الحياة اليومية عند العرب والمسلمين، بقضاءاتها العامة المفتوحة،

وفصاءاتها الخاصة المغلفة والحميمية، وبأسلوب عربي مشرق الديباجة، أن تواسج بين عناصر مبعثرة في مصادر عربية متفاوتة الأهمية، وأن توالف بين الشواهد والأمثلة المتفرقة، لتدرج كل تلك المعطيات المشتتة في ضوء رؤية منهجية واحدة، ولإزاحة النقاب عن عقلية شعبية مؤسطرة، وتصورات كونية محيقة، ساعية إلى الكشف عن أواصر محقودة بين المدونة الفقهية التي تحوز على السلطة المعنوية والدينية، وهذه الثقافة الشعبية ذات التصورات والسلوكيات الجماعية، والأصول الميتولوجية، فأصفت عليها مشروعية غير مطعون بها. بيد أن الضبط الاجتماعي الذي يحرص على تثبيت الاختلاف بين عالمي الذكورة والأنوثة، لبس دجماً فحسب عن مراعاة النصوص الفقهية، إنما تتضافر على إرسائه وامتداده وشيوعه مصادر ثقافية متنوعة، من بينها موروثات البيئة الحضارية التي أحاطت بالعالم العربي القديم، مثل السومرية والبابلية والمصرية والرومانية واليونانية والفارسية والهندية، وعلى رأسها القصص التوراتية، وتقاليد الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وممارسات العرب ما قبل الإسلام والتي ظلت ماثلة في الأذهان. وهذه المؤثرات المتعددة التي تعرّض لها العرب، أجمعت على تفضيل الذكورة على الأنوثة، ومنحت الذكر معظم الإمتيازات، وحرمت منها الأنثى، وحكمت على الأهل بقواعد وسلوكيات تحذل الصبي، وتوسم فيه الخير والقال الحسن، وفري في ولادة الأنثى نذير للحظ العاثر ويؤس المصير.

وفي ضوء المرجعية التي وفرتها الدراسات الجندرية في العالم الأوروبي والأميركي، واستناداً إلى الدراسات الإناسية والسميائيات والرموزيات، فسرت قرامي تكوّن المفاهيم والتصورات وممارسة الشعائر والطقوسيات، وتبدّر الأجساد، وتربية الأدواق والأحاسيس، بلإحالتها إلى خلفياتها الإناسية والإنتولوجية والحضارية، وأبعادها السيكولوجية، وجعلت من كتابها معجماً غنياً بالمرور والدلالات والإيحاءات. وعليه فإنها وصفت وأد المولودة عند العرب بأنه طغص من طغوس الخصوبة، ودلالة على إيمان البدائي بصلة متينة بين الأرض والأنثى من

دون أن تهمل العامل الإقتصادى . وحاولت أن تشير إلى الدلالات الرمزية لنطقوس السحرية والدينية التي تحدى بـ«الماء» كرمز من رموز الفحولة . وهي وجدت بناء على المنظور الفرويدي في العلاقة المثلية بين الأهل والطفل «مأزماً أوديبياً» دون أن تستفيض في التحليل . كذلك حاولت إيجاد قرابة بين بعض التصورات واللغة، بما هي انعكاس لفكر الناطقين بها . ومع ذلك فإن الكاتبة رجعت في كثير من المواضع منطق الاحتمال والإفتراض، على منطق اليقين، لا سيما في غياب القرائن لدامغة

الحدائق بمفاعيلها الإيجابية والسلبية معين لا ينضب من السجلات الفكرية، حتى عند الموقف منها موقفاً من المآل الإنساني ومصير الكون، إذ تجاوزت حدود كل الأنظمة العقائدية، والأنماط الفكرية والفلسفية والمسارات الاقتصادية، لتكشف عن تحولات جذرية في منظور العالم والإنسان والحياة والزمن، وتبدلات في صورة الطبيعة الصامتة والناتقة. ولأنها تمثل هذه الشمولية المتعددة الوجوه والأبعاد، فإن المفكر العالماني، كما المفكر العربي، دائم التردد، بل التوجس، من عواقب هذه التبدلات والتغيرات والتشوهات التي أصابت نوى مجتمعاتنا الفكرية والاقتصادية والسياسية. وهو في هذه الحال، يراجع، ويسبر، ويتفحص قابليات هذه البنى لاستيعاب هذه المفاعيل، أو صيودها عنها.

وعليه فإن الكاتب المصري علي مبروك اشتغل في كتابه السابق «النبوة» على الحفر المعرفي داخل التراث العربي، وتبيح كيميائية اختراق وتنازع المنظومتين الكلاميتين المتناقضتين الأشعرية والمعتزلة المفاصل الأساسية للفكر الإسلامي القديم كافة، طوال حقبة طويلة من الزمن، ومساهمتهما في رسم دروبه ومنعطفاته. وفي كتابه «لعبة الحدائق» الذي يؤلف بين مقالات حررها على مدى عقد من الزمن، مازال أميناً على خط منهجي واحد، ورؤية فكرية تسعى إلى الحفر مجدداً،

في الجذر التراثي المعرفي، للكشف عن القوى المعيقة لإنتاج حداثة عربية، ستطبع اللحاق بالمسيرة الكبرى للحدثة العالمية، دون أن تفقد طابعها المميز والحاصر، ومبدأها الذاتي. وكي لا تكون الدولة العربية المنشودة استعادة من الحارح (الدولة الأوروبية الحديثة) أو استرداداً لنموذج السلف الإسلامي (الدولة الدينية). وعلى هذا يلتبس مبروك في مقالاته ضرباً من التعكير، في شروط التطور الخاص لهذه المجتمعات العربية والإسلامية. وهو في هذا المقام، يسخر من النخب الثقافية المتأورية، والمتقنين الذين يستنسخون ما تنتجه أوروبا، ويثرون عن العولمة والكوكبة والقرية الكونية الواحدة، ومجتمعاتهم غارقة في حجزها، ودولهم حشة البنين، تستعير شكلاً حداثياً فوق قاعدة مجتمعية، ذات طبيعة قبلية وديوية، في معظم الأحيان. لذا يحاول أن يبحث عن الظروف المنتجة لبناء الدولة العربية الحديثة، كواقعة تاريخية مشروطة بالتراكم المعرفي والتاريخي، بدلاً من بقائها قيمة مثالية متعالية داخل بنية الثقافة الإسلامية ذات الجذور السلطوية، التي لا يمكن أن يقوم معها أي تطور ديمقراطي، ما دامت هذه الثقافة التقليدية ثابتة ومتأصلة في أعماق المجتمع والفكر.

وهنا يعود مبروك إلى الأنطولوجية الأشعرية، كما يدعوها، التي ما فتئت متحكمة في رؤية المسلمين والعرب لتاريخهم، والتي توفر الأساس الإيديولوجي لسلطة تسمى إلى تغيب الحضور الإنساني، لا في مواجهة الله، بل في مواجهة لحاكم والسلطان. وهذه الأنطولوجية ترسي حضوراً راسخاً للدولة قمعية مستبدة «توسط» الديني، الذي يجعل من إرادة الله قناعاً لإرادة المستبد، الذي يفرض سيطرته على رعاياه باسم الحكم الإلهي. أما الخطاب العربي المعاصر فيكتفي اليوم بمجرد الاستهلاك لمفاهيم النهضة والحداثة، ويمعز عن إنتاجها معرفياً في حقده الخاص، لأن الجذر المؤسس للسلط يقوم على بنية الثقافة الموروثة، التي تعمل على سد الآخر وإزاحته واستقصائه، بدل نقده والتفاعل معه واستيعابه. فالحداثة «عربية الحقيقة»، المنسجمة مع العصر ومعاييره الحضارية، تستحيل أن تقوم على

سلطة فكرية من خارجها. وانعدام مثل هذا المبدأ الثاني الذي تؤسس عليه الدولة العربية الراحنة وجودها، يجعلها إلى دولة تابعة ومرتهنة لإرادة الخارج واشتراطاته، ندل أن نتج من صلب واقعها التاريخي آلياتها السلطوية، ومقرماتها السياسية وإقتصادية.

الأفق الثقافي

ومبروك يمنع البعد الثقافي في هذا المجال مفهوماً تأسيسياً، تستقر عليه معرفة الوجود الإنساني، ومعرفة العالم والحياة، على ما يذهب إليه الإنساني غليهورد خيرتس. وفي هذا البعد المحوري، يتّعب المؤلف عن كل ما يطبع الحياة بطابعها الإنساني. فالأفق الثقافي الإنساني هو الذي يتبع تطور العالم العربي، لا الأفق السياسي فالثقافة تسبق كل ممارسة، بما فيها الممارسة السياسية. لذا يرى ضرورة البحث، عما يؤسس لغياب كل ما هو إنساني وديمقراطي في علمنا العربي، في بنية الثقافة السائدة. وليس في الشروط الاجتماعية والسياسية على أهميتها. وهذه النزعة الثقافية عند مبروك، جعلته يصف العقل الإصلاحي النهضوي في العصر الحديث بأنه عقل قاصر، حين أرجع تفوق الغرب وتقدمه، إلى نظامه النيرالي، وضمانه الحريات الفردية والجماعية، وتقييده السلطات بالقوانين والدساتير النافذة، وأرجع تالياً، تخلف العرب والمسلمين، إلى طبيعة نظامهم الإستبدادي. وفي هذا النحو، قصّر وأخطأ، لأنه غارب إشكالية النهضة، كإشكالية سياسية، تتحدد بالتنظيمات والتجارب الحزبية والبرلمانية، ووضع الدساتير والقوانين. في حين أن الواجهة الصحيحة في رأي مبروك، هي ضرورة اشتغال الوعي بالسياق المعرفي الغربي الخاص، الذي تبلورت فيه منظومات الحكم السياسية الأوروبية الحديثة.

والمؤلف يتنزل بالجزر الثقافي، في الفكر العربي، إلى عمق فكرة «الوحي» والنزاع حوله بين كونه هوية متناهية ومنغلقة على نفسها، ومكملة بالترنيل، وبين كونه هوية خلاقة ومتعددة الأشكال، ومنفتحة على كل الخيرات التاريخية ومبروك

الذي يقرب من تجربة نصر حامد أبو زيد في قراءة الوحي القرآني، في ضوء النقد الحديث والفكر العربي التنويري العقلاني، يحاول أنسنة مفهوم الوحي الذي يقرأ فيه استدعاءً لفعالية الإنسان التاريخية، إلى «تخريج» الوحي، في أنظمة ثقافية ومؤسست تاريخية. إذ الإنسان في رأيه، يُعدّ جزءاً جوهرياً من بنية الوحي، لا بما هو قصد له، بل باعتباره أداة حياته الحقة في التاريخ، بتأويله له، حيث بهذا التأويل ينتظم الوحي عبر العالم ويحكمه.

وفي تحليله لبنية التسلط، بمنح فكرة الإمامة ومركزها في الفكر الإسلامي دوراً يتعدى السياسة، إلى تأثيراتها الحاسمة على حياة المجتمع وآدابه ولغته وفقهه وأخلاقه، وسائر فروع الفكر الديني. وهي في امتداداتها هذه، أساس لكل نشاط فاعل وخلاق للذات الإنسانية. وتتجاوز كونها نظاماً سياسياً، لتتحول إلى رابطة جوهريّة بين الثقافة والسياسة، حتى أضحت الإمامة صراعاً على تأويل الوحي لأنظام الحكم، بقدر ما كانت صراعاً على تثبيت أركان السلطة والدولة. حيث لا تعود السلطة خاضعة للوحي كمبدأ خارج عنها، فتضعف شوكتها، بل لوحي يكون مبدأ باطنياً للدولة، وغير مفروض عليها. ومن هنا سر وحدتها وتماسكها وعليه يرى مبروك في الثورة الإيرانية الشيعية، بعد قرون طويلة، أنها حوّلت الإمامة، من فضاء «القول النظري» إلى الفعل في عالم البشر. لكن السلطة التي شكلها الولي الفقيه، كُرضت على الناس باسم هذا المتعالي المقدس.

الأب السلطان

وإذا كان «فعل المعرفة» عند العرب والمسلمين قائماً على الأبوية والإمتثالية، في فضاء سلطة يتواشج فيه الأب مع السلطان، والسلطان مع الله، فإن أي سعي لتجاوز هذه الثقافة مشروط بتفكيك هذا النسق المعرفي الذي يتماهي مع الأصل «الأبوي»، وهو أصل حلاله هشام شرابي، ولكنه عجز، في رأي مبروك، عن اكتشاف إمكانات تولده وتشكله في ظروف الحياة العربية المعاصرة، في صور وأشكال حديثة

ونقطة البدء في مسار تفكيك الثقافة الأبوية، تنطلق من تهديم نظام النسق، وقواعده التي حققت له السيادة والهيمنة داخل الخطاب العربي، على مر العصور ومرة أخرى، يحسب المؤلف، أن النسق الأشعري هو الذي كوّس قواعد لتفكير السياسي، ووضع سلطة الأصل فتاعاً معرفياً تحتجب خلفه سلطة الأب، حيث إرادة الدولة وإرادة السلطان، إنما هي إرادة الأب الذي لا يُخطئ، ولا يُحاسَب على أية جريمة.

والكاتب يجد في رحلة روجيه غارودي من الماركسية، إلى الإسلام الذي لاذ بأحضانه، عقب خروجه من نفق الفلسفات البنيوية التي بشرت بموت الإنسان، وانفكاكه عن مركزية الغرب، رؤية أكثر رحابة وإنسانية، أبعدته عن التصلب العقائدي للماركسية، وعن ضيقها وآليتها. ولم يرَ المؤلف، في هذه الرحلة الفكرية المتقلّبة إلا كشفاً عن مأزق الفكر الأوروبي الحديث، الذي أفرغ الإنسان المعاصر من روحه، وتكرّر لصواته. ومع أنه أخذ على بعض المسلمين إنتاجهم خطاباً دعائياً، استثمروا فيه إسلام غارودي، ونحوا من خلاله إلى خلق مركزية إسلامية مضادة، إلا أنه لم يسائل العيلسوف الفرنسي المتحوّل، والجوّال بين الفلسفات والعقائد، عن أي أرضية إسلامية وقفت عليها قدماء، وأي خطاب إسلامي تبناه، وأي دم جديد صبّخه في شرايين الإسلام؟ اللهم إلا أن يكون إسلاماً هلامياً لا قوام له، يعبر عن تطلعات غارودي ونصوريته، دون أن يكون له مرتكزات واقعية، في حياة المسلمين الذين يتعثرون اليوم، في فهم واقعهم، واستيعاب واقع الآخرين.

كذلك يستعيد مبروك تجربة الباكستاني فضل الرحمن، ليجلو فكرة تبلور صرب من التفكير الخلاق لصياغة تحديثية، تنطلق من الثقافة الإسلامية التي شكّنت أحد أهم مكونات باكستان، وعصبتها الإيديولوجي. فلم يقلح فضل الرحمن، وطنه الثقافة التقليدية، تجاوز الثقافة الحديثة أما تجربة سلطان عاليه الزعم

لماركسي التري، فقد أخفق هو الآخر، في خلق أرضية قومية إسلامية مطعّمة بالماركسية، وقضى نجيح جلاء هذا الإنخفاق. ويمكن الخلل في ترقّي الفكر الإسلامي والعربي، أنه يعبر اليوم في أدبياته وخطاباته، عن يأمنه من العالم، أكثر من تعبّره عن وعيه به. وعن قصوره الذاتي، أكثر من إمكانياته. وعن مقارنة الدولة بوصفها مدار الحياة السياسية، بدلاً من اعتباره الإنسان مدار العملية السياسية

بنه أستاذ علم النفس والكاتب التونسي فتحي بن سلامة إلى «إسلام يدمر نفسه» لأن هذا النمط من الفكر الإسلامي يحمل في أحشائه بذوراً تنتج هذا الدمار، وهذا الخراب الذاتي والانغلاق الذهني. وفي مجمل مؤلفاته ومحاضراته ومقابلاته ينكبّ على معاناة هذه الظاهرة المتفشية في موطنه تونس والمغرب العربي، وفي فرنسا مكان إقامته، مستثيراً بالقراءة الفرويدية المطعّمة باللاكانية والديريديّة. وهذا التنكّب المنهجي ليس أمراً ميسوراً، أو مقبولاً في ثقافة إسلامية اجتماعية، تتوجّس خوفاً من المنهجية الفرويدية الموسومة بأنها معادية لكل ديانة، ما دامت نحسب أن التحليل النفسي يعامل الدين كعارض مرضي تنشعب جذوره، وتمتدّ في تربة الحرمان الطفولي، وكأنه كاس لهوامات واختلاقات نفسية ورغبات مكبوتة. وعلى تراود الشكوك المسلمين المتدينين بأن التحليل النفسي يفسد العقلية الإسلامية، بما يثيره من نزعات وانحرافات فكرية تطاول دعائم الدين وجوهره، وتشر بذور الإلحاد. ويلحظ بن سلامة في إحدى مقابلاته أن علاج المرضى النفسيين في مجتمعات تقليدية كمجتمعاتنا، لا يمكن أن تفرد به أيدي المعالحين النفسيين، لأن

المرص النفسي في العالم الإسلامي يرتبط بالمشكلة الميتافيزيقية حول دلالة البشر ودلالة الأكم، وغالباً ما يُعزى حدوثه إلى اقتراف البشر الذنوب، أو عدم لقيم سم يتوجب عليهم من كفارات، وتنسب المعتقدات الشعبية إلى قدرة الجن والكلمات الحفية على أذية الناس.

استرداد الأب والعودة إلى الأصل

يقرأ بن سلامة الإسلام على ضوء «موسى والتوحيد» لفرويد، ومع أنه يأخذ على فرويد إغفاله الإسلام، لكنه ينطلق في كتابه «الإسلام والتحليل النفسي» من فقرة ذكرها فرويد مقتبسة عن الدراسات الألمانية الاستشراقية، كما يرجح بن سلامة. وهذه الفقرة تنص على أن تأسيس الديانة الإسلامية، قامت مثل اليهودية على فكرة استرداد الأب الوحيد والعظيم. وقد أحدث هذا الأب عند العرب سمواً خارقاً للوعي بالذات. وقاد إلى نجاحات دنيوية وعظيمة، لكنه استفد أيضاً تلك النجاحات.

ويطوّر بن سلامة هذه الفرضية عن إعادة تملك الأب الأول في الإسلام، فيفترض انقطاعاً عن الأصول ثم استئنافاً بتأوله القصص القرآني. والعقدة الإشكالية التي نومي إليها الملاحظة العرضية لفرويد عن تملك الأصل تثير قضية نشوء الأنساق الرمزية وانبثاق الحضارات. وإذا كان لا بد من استرداد الأب الأول في الإسلام، فإنه لا محالة سيمر بصورة إبراهيم أبي التوحيدية. وتتمثل حقيقة الإسلام حائل، بالعثور من جديد على الديانة الأولى لإبراهيم، في عودة إلى أبوة مستردة ومتصالحة مع الإبن إسماعيل، من خلال تحليل نفسي مهيب قام به بن سلامة، لقصة الثالث هاجر وسارة وإبراهيم، وتنازع المراتين على الإبن. لم يعد الإسلام بالنسبة للبي محمد (ص) نصوصاً قديمة أو جديدة، ولا تحقيقاً لما جاء في الكتب السابقة، أو مشرى في كتب آتية، كما يذهب عديد من مؤرخي السيرة النبوية أو المفسرين. إنما الدين الحق قد نزل، وهو دين إبراهيم الذي يريد الإسلام استعادة

سيادته. وهنا ينتظم الحنين إلى الأب في مذهب العودة إلى الأصلية الدينية والأبوية لإبراهيم. وكذلك في كتابه «ليلة الفلق» يحسب بن سلامة أن عبارة «اقرأ» القرآنية هي عبور نحو كتاب محفوظ في حالة انتظار منذ الأزل. والقرآن المحمدي ليس سوى عملية متواصلة لتعكيك هذا النص منذ لحظة تلقيه الأول.

يشتمل فتحي بن سلامة على لغز الأصل. كما انشغل فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» بأصل موسى، بين مصريته وعبريته. بين أبيه الحقيقي وأبيه المتخيل. وهذا السعي إلى اكتشاف بكاره الأصول ونقاوتها، هي صبوة كل دين، وكل ثقافة، أو جماعة مع أنه سمي لا طائل منه، ما دام الأصل المحض يفترض وحدة موهومة بذاتها الزمن، وسلخها عن ذاتها. وقد عمل فرويد عام 1939 في لحظة تاريخية حائلة من حياة أوروبا، وألمانيا، على وجه أخص، على تفكيك إيديولوجية نقاوة الأصل هذه، لأن هذا الادعاء يلبسه وهم استدراك وحدة تصدعت وتكاثرت. فالأصل لا يتكرر ولا يُسترد كما اختُبر أو عُرف من قبل. وإنما باستعادته المفترضة يتحول إلى كثرة من التخيلات والتميزات والعلامات، التي لا تغلو منها أدبيات التيارات الإسلامية التي توظفها في دعاواها اليوم.

وما يعانيه الإسلاميون الجدد في نظر بن سلامة هو هجاس العودة إلى منابع الأولى للتجربة الإسلامية، ويستتبع هذه المكرة التي تستحوذ على عقولهم إحساس عميق بوطأة الأزمة الحاضرة على حياة المسلمين المعاصرين، والشعور بالظلم والتضييق عليهم، وهي تحول في زعمهم، دون عودتهم إلى عصرهم الذهبي. وهذا الانقطاع يفسرونه على أنه علة انتكاساتهم وإخفاقاتهم اليوم، ما يفضي بهم إلى محاولات الانتقام بصور شتى تغطي عليها سمات عدمية، مثل العمليات الانتحارية. وحقيقة الأمر أن العالم الإسلامي يعاني منذ عقود رجّة في بناء الاجتماعية سبب تحولات العصر المعقدة والسريعة على كل الصعيد. وقد أحدثت هذه التحولات أزمة وجودية مصيرية كانت نتيجة القطيعة المعرفية بين المعطى التقليدي ونمط الحداثة، وغياب المنهجيات والمقاربات النقدية والفكرية المتطورة

عد المسلمين لتحليل الواقع والمعطيات العيدانية، واستيعاب ما طرأ من مستحدثات وحيث تضعف فاعلية المثقفين المتورين في المشاركة والتخطيط والتعير، وتقل أعدادهم يوماً بعد يوم، فإن الدهماء والعامّة سنعيدون طائفة من المفاهيم والتصورات التقليدية والموروثة ليجدوا فيها ضالّتهم، ويمثروا فيها على إجابات تطمئن إليها قلوبهم وتشفي غليلهم. بيد أن مثل هذا التوسّع لا يزيد، في رأي بن سلامة، إلا في تعميق التناقض بين المسلمين والعالم الحديث وهذا المأزق هو الذي تستفله الأصولية لممارسة نفوذها وتأثيرها على الناس، وتعدّهم بالعودة إلى فردوسهم المفقود.

والذات العربية اليوم في لحظة تساؤل، وإعادة بناء موقع يتناسب مع التحولات الحديثة. فقد تبدل نمط الأسرة من العائلة الممتدة إلى الأسرة النووية. وبذلك تبدلت أساليب الزواج ودلالته، فلم يعد الزواج امتداداً للنسب أو الحفاظ على الإرث والأرض والممتلكات، ولم تعد العائلة هي التي تنتج الزواج. إنما الزواج في المجتمعات الحديثة هو الذي ينتج العائلة. وحين أن جسد المرأة في المجتمعات القديمة كان جسد العائلة أو القبيلة، غدا اليوم جسداً يخص المرأة ويعبر عن ذاتها. وربطت الحدانة الولادة، كما الموت بغوة الآلة وتقنيات المعقدة، فأصبحت الولادة متعلقة بتحديد الإخصاب إن كان طبيعياً أو اصطناعياً. كذلك ارتبط بمعرفة شكل الجنين وجنسه قبل الولادة. واتخذ الموت عمقاً معرفياً آخر، حيث التقنية الطبية في مجتمعات الحدانة توجّه الموت وتبطئه، وتتدخل في علاقته بالآخر، مثل عمليات القلب المفتوح وزرع الأعضاء الحية والاصطناعية. «وأضحى موت شخص، هبة حياة لشخص آخر»، حسب عبارة بن سلامة.

رأى نفاقم أسئلة الحدانة الملحة والمعلمة التي تمزق قطاعات الحياة بكل أبعادها ومراميها، يشعر العربي والمسلم بالعري والخوف من التمهول والغمر، ولا يجد قدرة على فهم الحدانة واستيعابها أو السيطرة عليها، إلا أن يوذ بالاعتقادات الدينية وتصوراتها ومفرداتها يسحبها على أرضية مفرقة ويرغم الدعاة

بأن ذلك يتكفل بإزالة الآلام والأوصاب والعلل التي فتكت بالجسد الإسلامي. بيد أن المفارقة أن الإسلاموية المعاصرة جاءت على أنقاض النهضويين الذين حملوا نيات طيبة في التحرر والانعتاق والتقدم، لكنها ظلت في الإطار النظري وفي مجال الأممي، ولم يترجموها على أرض الواقع، ولم تجسدها بُنى أو مؤسسات حقوقية أو اجتماعية

استطاعت الإسلاموية أن تقدم ذاتها بديلاً لكل السابقين، وبديلاً مقبولاً من قطاعات واسعة من جماهير ترسخت في وجدانها التصورات الدينية. لم تولد الإسلاموية من فراغ، بل كانت ثمرة تطور فرضته الحداثة نفسها على المجتمعات الإسلامية بعد أن انقطعت عن بناها الاقتصادية والاجتماعية التقليدية القديمة. وما شهدته من نزوح كثيف من الأرياف إلى المدن، ومن ظهور جماعات محرومة اقتصادياً، ومنقطعة عن وسائل الترفيه، ومن تزايد عدد العاطلين عن العمل، والمحبطين والمنحرفين. وكان من نتيجة ذلك أن تداخل النظام القيمي الموروث لحظة اصطدامه بقطار الحداثة المتسارع.

إن الحداثة كما يعبر بن سلامة «تدفع بالمسلمين رغماً عنهم إلى تجاوز مظهر للحدود التي يضعها الدين والشريعة» - فوسائل الحداثة وآلياتها وجديدها تتدفق بلا حدود في العالم، وتحتل الميديا والأشرطة والصور المتلفزة، وصناعة نجوم السينما الفضاء اليومي لحياة المسلم، وتشتير رغباته المكبوتة، وتشعره بضغفه، وعدم قدرته على مقاومة كل هذه الإغراءات، أو التحكم في غرائزه الجنسية. وتتفاقم الخشية من الوقوع في المحرمات، وضرورة التكفير عن الذنب الذي لا يمارسه الرجل فحسب، بل تمارس المرأة هذا الإحساس على جسدها «وتضحي به» من خلال تنقيبه وحجبه عن الانظار.

آيات شيطانية

غير أن الاسلامويين لا يديرون ظهورهم للحداثة، بل هم يتمتعون بطيبتها

وئمارها، ويستخدمون وسائلها وتقنياتها، على أفضل وجه، على ما يذهب إليه اوبليه روا في «عولمة الإسلام» وجبل كليل في كتابه «الجهاد»، خدمة لمأربهم السياسية والإيديولوجية، وتقوية لتقوؤهم. بل هم يستخدمون بعض الآليات السياسية الحديثة مثل الديمقراطية وسيلة للاتقضاؤ عليها. وقد سبق أن ركبت الأنظمة العاشية في أوروبا مركب الديمقراطية إلى أن وصلت إلى السلطة عبر صناديق الاقتراع

ولكن الاسلاميين رغم أنهم يضعون إيهامهم على موضع الأكم في جسد المجتمع، إلا أنهم لا يملكون الدواء الشافي لبلسمة الجروح، لأنهم يستقطن أنظار الناس حول هوية إسلامية جديدة، إن مدّت جذورها في العالم المعاصر، إلا أنها «هوية مؤسطرة» حسب تعريف فتحي بن سلامة. وهي عاجزة عن خلق حنون ناجعة لمعضلات العالم الإسلامي المتفاخرة، ما دامت هذه الهوية المقترحة تقوم على بناء طوباوي خيالي، وتندلث بلغة أسطورية تنشذ العودة إلى الأصول وإلى الأزمنة الوردية الأولى. ويميز بن سلامة هنا، بين التيارات الإسلامية الباطنية القديمة، مثل اسماعيلية الموت التي تنفتح على أفق انتظار خلاصي مهدي لا نهائي، ثم تكتمل حلقاته بعد، والتيارات الإسلامية الحديثة التي ترمي إلى بلوغ الاصول في الأزمنة الأولى المعاصرة، فيمثل لها المستقبل الآتي انحلالاً وعفونة وعلى الضد من التيارات الباطنية الخلاصية التي تتطلع إلى تحقيق حلمها في المستقبل، تحمل التيارات الإسلامية المعاصرة في طياتها حسرة عميقة، وآساً من الزمن المقبل، لما يحمل في جوفه من بدور الفساد والعفونة.

يتناول فتحي بن سلامة في كتابه مثلين أثارا اهتماماً واسعاً في الأوساط الإسلامية والعالمية، هما قضية «آيات شيطانية» وقضية الحجاب في فرنسا، ليقرأهما قراءة نمسية تحليلية. فيرى في رواية سلمان رشدي، عودة لتأسيس ذاكرة الإبن لحطة فراق الأب، ووداعه وهو على فراش الموت. أي لحظة الاستعادة المستحيلة لأبوة لا تحضر إلا في غيابها. وسلمان رشدي يقرأ المتخيل بوصفه

وجهاً من وجوه الحقيقة. وفي روايته يفكك، على غرار الأدب الحديث، الحوار الأصلية إلى لعبة، وإلى أهواء وأقنعة. وإذا يحطم السلطة المطلقة للحقيقة العقائدية، يفتح الفضاء الروائي على تمارين ذهنية حرة يقوم بها القراء جميعاً، على قدم المساواة. وبذلك يعيد النظر في القسمة الفيزي [= الجائزة] بين المتخيل والواقعي، حيث يحسب أن المتخيل ليس دون الواقعي حقيقة وحضوراً

يقرأ بن سلامة سلمان رشدي على ضوء فرويد في «مستقبل وهم» حيث لوهم الديني ليس خطأ ولا نقيضاً للواقع أو الحقيقة. إنما هو محاولة، لكنها محاولة عبثية لتبديد الشعور بالعزلة والحرمان الذي يختبره المرء في طفولته. يفرص رشدي في الأصول الإسلامية لكن لا يقتلعها، وإنما يسعى إلى الكشف عن مفارقاتها، وعن اختلاطها.

والموضوع الثاني وهو قضية الحجاب، يرى فيه بن سلامة دلالة على دونية المرأة لمسلمة في الفضاء الحضاري الحديث، وعلى وضعية التجاذب الذي تعانيه بين شروط الحدأة من جهة، والحفاظ على صورة الموروث، من جهة أخرى.

وفي معابته لقضية الحجاب في فرنسا لا يرى فيه خلفية سياسية أو موقفاً عدائياً من المهاجرين المسلمين، بقدر ما يحسب نهوض الفرنسيين بكل مراتبهم وفتاتهم ومشاربهم الفكرية للإدلاء بأرائهم، في ورشة هائلة من النقاشات والنزاعات والمقاربات، احتكاكاً وصراعاً بين حقيقتين متنافرتين؛ صراعاً على حقيقة لجسد وحقيقة، وعلى حدود تملك المرأة ذاتها، أو تملك الجماعة لهذا الجسد. إن أبون شاسع بين النظام الفرنسي الحديث الذي لا تفرق قوانينه بين حقوق الانثى وحقوق الذكر، بينما تفرق الملتونة الإسلامية الفقهية بين الاثنين تفرقاً جوهرياً ووجودياً، وليس الحجاب اذا وُضع في هذا الاطار رمزاً أو علامة، بل إن الحجاب هو في صميم نفوذ المنطق اللاهوتي الإسلامي الذي يستحوذ على جسد المرأة ويخصمها لمادته وتصنيفاته ومعايره. فالتحجيب جزء من نظام يحول جسد المرأة إلى موضوع ممتنع عن رؤيته الجميع سوى المحارم من العائلة. الحجاب يحول

المرأة إلى طيف مجهول في فضاء المدن، إلى إنسان عُقل. أن تكون المرأة مسلمة حسب رأي الاسلاميين الجدد، يعني أن تعيش في السر، وأن يُحجر عليها في بيت يصاعف من إخفاؤها، ويتحول البيت حسب عبارة عبد الوهاب بو حديدية في كتابه «الحس في الإسلام» إلى «حجاب حَيَرِي يتلج في جوفه نساء متقبات» وحرص التحجيب هو عملية تغليف للجسد الانثوي بصفته خطراً على سلامة الأمة ووحدةها، وحفاظاً عليها من الفتنة بالدلالة المزدوجة لهذه المفردة في اللغة العربية. أي الإغواء الجنسي، وخروج الناس بعقدهم على بعض. تفقد المرأة في حجابها مدلولاً غير رمزي وغير مسموح، وطيفاً غير محدد يمضي بلا وجه أو ملامح. المرأة المنقبة هي امرأة غير محددة وغير موصوفة. ذات شعبية، مربية ومغربة في آن، غامضة ومتخيلة أكثر من كونها واقعية وحية. هي هُوم وسراب!

ومن تجاربه العيادية النفسية يذكر فتحي بن سلامة أن العديد من النساء اللاتي فرض عليهن الحجاب كن يشعرن أن عيناً ثابتة تلتصق بأجسادهن أو تخترق أجسادهن من جهة إلى أخرى. يغدو الرجل أعمى وهو يخترق بنظره جسد امرأة اللبني. أليس اللون الأسود لباس المرأة المنقبة ذا إحياء هنا. يصبح النظر إلى المرأة قرين العمى، لأن الرجل لا يرى شيئاً. المرأة بجسدها تعمي رغبة الرجل. ويعقد بن سلامة في لازمة الأغنية الشعبية «يا ليل يا عين» أصرة ذات دلالة تُعبر فيه العين عن الرجل، والليل عن المرأة.

يقر فتحي بن سلامة، رغم التحذير من مخاطر الحركات الإسلامية الأصولية التي تقدم هويتها المؤسطرة على أنها ملاذ المسلمين الذين ينوون تحت مظالم شتى داخلية وخارجية، بأن فعالية هذه العقائد والأيديولوجيات الدينية ليست دائماً متصلة بإقرار العقل بها، حسب عبارة لفرويد، وبعدم القدرة على التسويغ العقلي تكمن الريبة وتثار الشكوك ويخشى المتنورون أن تنزلق الأمة في الحلقة المفرغة للدور حول الذات.

في كتاب عرب العظمة «الملكية الإسلامية»، لا تفصل العناصر المتخيلة والرمزية والأيقونية والطقوسية، عن المضمون السياسي في أي نظام حكم. فبرسطة هذه العناصر والدلالات السيميائية والبصرية والجسدية والزمكانية والإيقاعات الخاصة، تتمظهر السلطة، ويُساس الناس، ويمتلون للأحكام يُبين العظمة في تحليله لمفهوم السلطة في الإسلام عمق العلاقة بين هذه التشكيلات الرمزية الممنوحة للسلطة، وتجليات القداسة. حيث تخلع المشهديات ومظاهر الإحتفالية والشعائرية على الحاكم حلة التعظيم والتبجيل، وتجمله مماثلاً لمخلق الكون، ومحاكياً لسلطانه. إذ ثمة تناظر ما بين النظامين الديني وما فوق الديني. وحكم الخليفة أو الملك أو السلطان مرآة أرضية لحكم الله السماوي. لذا، يستفيض العظمة في وصف الهالة التي كانت تحيط بمجلس الخليفة. ويستدل بما يقوم به انرهايا وحاشية الخليفة، من حركات أو إيماءات وتمثيلات مراسمية متدللة وحاشعة في حضرته، على مقدار ما لهذا الموقع من حظوة تبلغ حدّ التقديس. وعليه فإن هذه التظاهرات والدلالات المجازية والرمزية، ليست مستلحقة بأدوات الحكم واستعراضاته، بل تشكّل مكوناً جوهرياً من مكونات الحكم. كذلك يقوم مفهوم الإستخلاف الإسلامي، على المعايير الملكية التي كانت سائدة في أنظمة أمحكم الساسانية واليونانية والمسيحية، بعد أن استندت في العضاء العربي الإسلامي

على المرجعية القرآنية والمؤلف يعتبر أن المماثلة بين أنظمة الحكم الملكية السابقة، وحكم الخلفاء والولاة المسلمين قائمة على اعتبار واحد، هو أن الحكم ناشئ عن اصطفاء إلهي لحاكم، أو سلالة حاكمة بعينها وهذا التصور يفرض على الرعية طاعة الخليفة بوصفها مكمل للآيمان، وهو تصور مواز لأدبيات الإمامة الشيعية التي تحض على طاعة الإمام والإحتال لرأيه. ويضرب مثلاً على ذلك هو الخليفة الشيعي «المستضي» بالله الذي جعله لقبه متلقياً للضياء الإلهي، والذي عُدَّت طاعته طاعة لله. والمؤلف في تداوله للقب الخليفة عند المسلمين، يخلص إلى غير ما طرحه الشيخ علي عبد الرزاق، من أن الخليفة هو خليفة النبي. وهذه أطروحة متعلقة بالظرف التاريخي الذي كتب فيه عبد الرزاق كتابه «الإسلام وأصول الحكم». في حين يرى العظمة، من طرفه، خلاف ذلك، فالخليفة هو خليفة الله. ويدلل على ذلك بثيقة أصدرها المأمون لتولية الإمام الشيعي علي الرضا خليفة له، بوصف المنصب بأنه خلافة الله.

محاكاة

وأطروحة العظمة في مجملها تبرز هذه المحاكاة بين حكم الله وحكم الخليفة، الذي يوصف بأنه ثمرة لطف إلهي، واصطفاء يشبه اصطفاء الأنبياء والمرسلين. كما تمثلت قبلاً المنطقة الحضارية المحيطة بنا، وخصوصاً التقاليد الإيرانية سامية، والمفاهيم السياسية المشتركة لأنظمة الحكم في حوض المتوسط، حيث ربط آباء الكنيسة الأوائل الإمبراطور البيزنطي بالله وبالمسيح. واستُخدم للتعبير عن هذه العلاقة الألقاب المفضحة والصور الأيقونية، والشعائر، والأردية لتمييزه، والألوان، والشارات، حيث يجسد الملك فكرة التاموس الحي، باعتباره أفضل البشر، والذي يتصرف وفق المشيئة الإلهية التي انتخبته، وشاركته في الإمتيازات والصفات من طريق النبوة أو الفيض أو الشاظر أو المحاكاة أو النزول. وقد أُعيد تمثّل هذا المفهوم عن تعلق القداسة وتظاهراتها بالسلطة الأرضية، في البيئة العربية الإسلامية، وفق أنماطها المحلية وثناها الدينية الموروثة

تقاطع العظمة في تحليله هذا، مع أطروحات العديد من الإناسيين، لاسيما مارسيل عوشيه الذي يعتبر الدولة الملكية نقطة الوصل بين السماء والأرض، والعامل الديني عاملاً جوهرياً في تنظيم الجماعة. والملكية في هذه الحال دين بوجه سياسي. فالسلطة منزلة من فوق، وتفرض نفسها فوق إرادة البشر. ومن خلال الوساطة الملكية، تلتحم الجماعة البشرية مع أصلها الغيبي، ويسكن الجسم السياسي في جسم الملك. كذلك يرى العظمة أن الملكية هي الساقة على الحياة الاجتماعية والناظمة، بل المُخضعة والمرتبطة لقوضى الطبيعة، وشذوذ البشر، وشقة قهم، وتنازعهم، وعدائيتهم بعضهم إزاء بعض. وفي قراءته للكتابات السياسية الإسلامية القروسطية يعثر على هذا المتركز النظري الذي يعزو النظام والاستقرار الاجتماعيين إلى وجود الخليفة في سدة الحكم، معللاً الاستبداد، والردع، وصرامة الحاكم في تنفيذ الأحكام، مهما جار أو امتط، بضرورة حفظ الجماعة ومراعاة المصالح العامة. ومن هنا، فإن وحدانية السلطة وضرورة الاستبداد، عاملان حاسمان في الحفاظ على الجسم الاجتماعي وصلاحه.

وعليه فإن الجسم السياسي الذي مركزه الملك، هو الذي يكوّن الجسم الاجتماعي، ويحافظ عليه، حسب التصور الإسلامي القروسطي، وليس العكس. ويفترض العظمة برؤية «هوبزية» إذا جازت العبارة، أن المؤلفين المسلمين القروسطين أجمعوا على أن الكائنات البشرية الفردية، يتحكم فيها القوضى والعنف والنزوات والظلم، ولا بد أن تلجّم الجماعات البشرية هذه، من خلال انتقالها من طبيعتها المنغلقة المشاكسة، إلى تنظيمها وتآلفها في جسم اجتماعي، يُحفظ فيه على التنزع والتفاوت، من خلال تأسيس سلطة واعدة، بتدخل إلهي يُخرجهم من عماء انقوضى والبربرية، إلى تراتبية مفروضة تشبه باتكالها الوظيفي، وتسلسلها بناء الجسم البشري وتكامله.

أصول مختلة

ما يفرسه عزيز العظمة وهو يفكك العقل السياسي الإسلامي، ويرصد طرائق

تشكيله ومصادره وسياقاته التاريخية، هو خلوة الذاكرة الإسلامية من موروث سياسي حقيقي وإنما ما تنحو إليه هذه الذاكرة هو تخيل أصول غير موجودة، وتسوير المادة النصية المقتبسة عن الشعوب المجاورة، لتشكّل منها خطابات وأنماطاً وسرديات يُعاد أسلمتها ونمذجتها، وطبعها بطابع إرشادي وعظمي، لتعليم الأمراء والوزراء ورجال الحاشية والرعية آداب السلوك المنشودة، وتكريس النظرة التمجيدية للمحاكم الذي يتوسط بين الله والخلق.

ويتابع العظمة عن كتب تطور منهجية هذه الكتابات، وطرائق تصنيفها، ومعرفة أعراسها ومرامبها، ودراسة مضامينها ومقولاتها، وآلية الثقافة التي تعمل على دمج هذه الروافد التراثية الحضارية الساسانية واليونانية والهندية في السياقات الإسلامية، بإحالتها إلى الحكم النبوية والقرآنية وإلى العصر الإسلامي الأول. وعليه فإن الحكم الإسلامي رسا على أنماط ونماذج إرشادية رومانية وفارسية، فرضتها اشتراطات داخلية وخارجية المنشأ. ويمثل العظمة بين عملية الدمج هذه، وعملية تطور الفن الإسلامي (الأرابيسك) بعناصره المتنوعة المصادر التي استقرت على نمط جديد، ومنظور جديد.

العملية التاريخية كما تُستشف في أطروحة العظمة، هي عملية تأويلية. وكما يقول كولنكوود: «إن إعادة تشييد الماضي عمل من أعمال المخيلة». هكذا فإن مفهوم الخلافة خضع إلى تشذيب وتحوير وتعديل، وإلى تطويرات لاهوتية، حتى تمكّن المعنويون من أسلمت وشرعته، وإضفاء المعصومية والكمال عليه، بالادعاء بأنه الأصل الأول، والنواة الصلبة، والبنية المطلقة في حين أنها عملية استدماج واستيعاب وفرز واستبقاء للعديد من العناصر المحلية والوافدة والغريبة. وردُّ الكمال المزعوم إلى الفترة المبكرة من الحكم الإسلامي تتناقض مع المسار الطبيعي للأحداث التاريخية. أما النصوص التشريعية فإنها غالباً ما تتكوّن ويُعاد تكوينها بطريقة ملائمة لشروط محددة.

وفي رأي عزيز العظمة أن الكتابة السياسية الإسلامية تخلو مع ذلك، من

تشكيل نظرية كاملة عن مفهوم الدولة، وجلّ ما في الأمر، حكم ووصايا سياسية وسلوكيات أخلاقية.

أما طبقة العلماء فتوسّطت بين الناس والإسلام، من خلال تقديس العالم وقراءته وفق المنظور الإسلامي، وعلى أساس التطابق مع النموذج النبوي، والحدود النصية للقرآن المفسر.

وقد حاول العلماء الحلول محل السلطة السياسية في تسيير شؤون العامة، لا سيما مع ارتخاء قبضة الخلفاء على رعاياهم. وقد ادّعوا أن المصلحة البشرية وهي عمل سياسي، كامنة في روح الشريعة. والتميز حاليّ ليس بين السياسة والشرع، بل بين الشريعة وعدم الشريعة. ومفهوم المصلحة في حدود الشرع قضية تبتّأها المعتزلة ودعمها الغزالي وابن رشد. وأفضت إلى ما سمّاه العظمة «صياغة العالم في قالب القراءة الشرعية» أي بناء الحاضر قياساً على نماذج إرشادية منضوية في متن الشرع.

إن عملية التحرّية التي يقوم بها العظمة لهذا التعالق بين القداسة والسلطة، وقابلية المبادلة بينهما، كما تجلّت في الخطاب الإسلامي القديم، والذي يُعاد انبعائه مجدداً على أيدي التيارات الإسلامية المعاصرة، تكشف تعقيدات إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وثنائية السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وضرورة إعادة تعريف المكونات الحقيقية للسلطة السياسية المعاصرة، التي تعبّر عن إرادة المواطنين المنبثقة من تفويضهم الحر، وقناعتهم بمن يمثلهم. وتحوّل العمل السياسي إلى أفق للتجربة الجماعية المثمرة، ومصالحة الجماعة مع ذاتها ومستقبلها.

لا يشدّ قديم وضاح شرارة عن جديده. فالإنسان يأتلفان، ويأخذ واحدهما بتلابيب الآخر. أو هما يجريان مجرى واحداً من التحليل، وينسكبان في لغة، أو أسلوب هو قرينة على صاحبه. كما ذهب الفرنسي إلى القول: «الأسلوب هو الرجل». ومع هذا، فإن هذه الطريقة التعبيرية، أو بعض تلاوينها، حداً حدوها واختطّها كتاب ونقاد من الصحافة الأدبية اللبنانية، في حين استصحبها في وقت ما، طائفة من أساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية، فاستغلقت عليهم عبارات مداخلة له. لكن الراحل حسن قبيسي، أوضح لزملائه آنذاك ما يفترض بهم، أو بمن هم في رتبهم العلمية، أن يفهموه ويستوعبوه.

ولعلّ من دواعي تفردّه انغماس ريشته في حبر الأصول التراثية، واستنواء عباراته على سوية من الفصاحة العربية التي تلوي نضارتها، على يد جيل يؤثر «فصاحة» المهجنة والتأتأة والجلجلة.

وشرارة الذي يتقصّى أثر الزمان والمكان على اتلاف الاجتماع الاهلي وتبدده واختلاطه، إنما يتحاشى الثنائيات الشكلية، والمقارنات، والأمثلة الناجزة. ويتناول الحوادث والظواهرات الاجتماعية أفعالاً ومباني مركبة. وتأويله لها إنما يهدف إلى إظهار ما تحت الوجه الواحد، من اختلاف في الوجوه، وتفاوت في البواعث،

وتباين في النظرة إليه. بل إن مذهبه في أكثر من كتاب وأثر، أن القسر على الوحدة، فيما شرعته وأصله التفرقة والإختلاط والكثرة، إنما يُرسي سياسة تورث العنف وتحرك الضغينة، وتشرع الأبواب على حروب الأهل. فأصل الإحتماع على ما يراه الكاتب، تفاوت المراتب والأزمة والأمكنة. بل إن أصل الخلق هو انشقاق الواحد عن آخر مبين، على ما يخلص إليه في أطروحته الفلسفية عن العكر الشيعي الإمامي. كما يتجلى في كتاب ابن بابويه «إكمال الدين وإتمام النعمة» (الواحد نفسه).

وببيروت مثال على ما يعتمل داخل المدينة من اختلاف في الأهواء والعصبيات، وتفاوت في استيعاب ما طرأ على نمط العيش والتفكير من جديد، وما بقي مترسباً أو متخفياً في القديم. إذ ترتب على الإقامة في بيروت بناء علاقات جديدة، وضمور علاقات أخرى، وهجانة ثالثة. وقد حمل ردف العاصمة بموجات من المتفاطرين من قراهم ودساكرهم ومزارعهم جنوباً وبقاعاً، على غلبة هؤلاء، وغلبة ولأاتهم الأهلية والمناطقية، والتقاليد العائلية، والعصية الدينية والمذهبية، على منطق الدولة، وعدم الإذعان لقوانينها أو سريانها عليهم.

عصبيات المدينة

في كتابه «أهواء بيروت ومسارحها» تتراوح الموضوعات والعناوين بين طواهر إجتماعية، مثل الهجرة والطلاق والتبرج وعبدية الشيطان، وظواهر سياسية، مثل التظاهرات المليونية والإعتصامات، ووصف الأمكنة العامة مثل، كورنيش المنارة، والمقهى، ودور المساجد في الأحياء البيروتية المختلطة أو الصافية. وما يجمع هذه الموصوعات، هي أنها وجوه وأحوال من الإجتماع الأهلي، وطور من أطوار النمدنين، اصطلم به توسع العمران، وازدهار التجارة، وانتشار التعليم، ودخول تقنيات الحدائنة، وجاذبية العمل الحزبي، والاستقرار الوظيفي في دوائر الدولة وتكاثر هذه الوجوه دلالة على فعل المدينة، وأثرها على النفوس والأمكنة. بيد أن

هذا التمديد لم يُخرج البيرونيين من أجسامهم الأهلية والدينية والمذهبية. ولم تستطع الدولة أن ترتفع فوق المجتمع مرجعاً أو ملاذاً مأموناً. إنما ظلت سلطة المجتمع الأهلي تبرز سلطة الدولة، وقد جاءت الحروب الأهلية لتقسر الناس على الاحتماء بكلتهم وجماعاتهم. لكن علينا أن نفهم أن هذا الإنكفاء وهذا القصر، ليسا في دهر وضاح شرارة، أو ارتداداً، أو استعادة لعصية ماضية، إنما هي عصية مازجتها عوامل طارئة، فرضتها الإقامة في المدينة، وفرضها تنازع أحيائها على التسيد والنفوذ. وهو في هذا المقام، يرى إلى ما درجت عليه بعض الأحياء الشيعية في بيروت، من رفع الأعلام والأنصاب والمجسمات، ولصق صور زعمائها وقادتها على الجدران والأعمدة، يراها ترسيماً للحدود الأهلية السياسية، وإستيلاءً رمزياً، وواقعياً (غزوة 7 أيار على بيروت الغربية) وعتواناً على سلطانها السياسي والعسكري. وقد أدى هذا التعاضد والتكاثر الشيعيان إلى انكفاء السكن السني إلى أماكن أكثر ألفة وتجانساً مع المحيط.

أما المقهى فبينه وبين بيروت أصرة عميقة. ومن سمة المقهى المصري البيروتي، أن رواده خليط من الناس، لا يجمعهم جامع إن كان جنساً أو مهنة أو سناً أو ذوقاً أو مرتبة إجتماعية. وهو على غير ما كان عليه المقهى التقليدي، لأنه مكان مرور واختلاط. فهو قطعة من الطريق. ويشبه سيلان الطريق سيلان المقهى، واختلاف الناس إليه. وتدل كراسيه، ومقاعد المصنوعة من مواد عصرية، وشرابه المعد مسبقاً والمعلّب، على حداثة هندسته. لكن بيروت لم تعدم مقاهي تجمع صفتي القدم والعصرية، يمكن تسميتها المقهى المطعم. وبعدّ شرارة المقهى الحديث، مكان استفراد وانكفاء وعزلة. فإن شدّ الجالس إلى المقهى رابط بينه وبين المداومين، فإنما هو رابط معلق بين منزلتين: الانفصال والاتصال. وهو مكان «العازب» بامتياز، حسب عبارة الكاتب. أي المكان الذي يقطع فيه عن الأهل والعائلات والأحياء. بيد أن المقهى شأنه شأن بعض الأمكنة البيروتية، وقضاءاتها المستحدثة، لم يتعصرن بالكامل، ولم يتر علقته بترائه الأهلي بترأ تاماً

المسجد ممتداً

وشكّل المسجد البيروتي (مسجداً المصيبة والطريق الجديدة) وعلاقته بإطاره المحلي والعائلي، حيزاً واسعاً في كتاب شرارة. وإذا كانت المقالة الأولى المؤرّحة في أوائل الثمانينات 1984 والثانية بعد أحد عشر عاماً، فإن بين الإثنتين مؤشراً على ما طرأ من فعل الزمن، على النواة التي كبرت، ونصجت ثمرتها. فتوسع نفوذ المسجد وأثره على أبناء المحلة التي تحيط به، وازدادت قدرته، وتعددت مهامه ووظائفه. ثم فاض على محيطه وانعقدت وشائجه مع هيئات خارجية، واضطلع بمهام سياسية، لا سيما انعقادها حول القضية الفلسطينية، وتحول الصراع السياسي مع إسرائيل في خطب أئمتها، إلى صراع ديني مع اليهود، ومسار هذا التحول إن طرأ على وظيفة المسجد، فإنه طرأ على المولجين بأمره، وعلى المصلين الذين بدأ يخاطبهم طلبة المدارس والجامعات. فقد بات معظم من يقوم على إدارة المسجد (الإمام علي في الطريق الجديدة) من أصحاب المهن الحرة والموظفين ومدراء المدارس وأساتذة الجامعة. بعد أن كان أعيان العائلات والتجار وأبناء المحلة، من يقومون بأداء هذا الدور، قبل أن تتطور مهمتهم، وتتمدد بتمدد المجتمع الأهلي وتوسعه، وأخذ بأسباب النمو والقوة والعلم، وهي أسباب تصدر عن الحياة المدنية. وإذا كانت هذه اللجان التي تدير المساجد قد تطورت، إلى رفد المسجد بمراكز رعاية صحية وعناية بالأيتام والمرضى، وإقامة دورات لتعليم الطلاب، وبناء مشاغل وحرفيات، فإن هذا الرشد لا بد أن يستتبعه غلبة الاعتبارات الاقتصادية والسياسية، على اعتبارات التكافل والإخاء.

الجمع المفتوح والمغلق

ولما كان استيعاب اغتيال الشهيد رفيق الحريري خروج المشيعين والمطالين بالإقتصاص من قتلته، فإن هؤلاء الذين خرجوا إلى الفضاء العام، وساحات وسط العاصمة، مثلوا حالة فريدة، لم يشهدها لبنان أو بيروت من قبل. وعبرت هذه

الحموع بانتقالها وتسريها وانتظامها وتوزعها وشعاراتها ومتافاتها، عن منار
وعصبيات، يُنزلها كتاب وضاح شرارة منزلة التحليل والتمحيص والمقارنة، يرى
في جمع 14 آذار جمعاً مفتوحاً، مشرعة مداخلة ومخارجه، على الغادي والرائح،
وعلى المقيم والظامن، حيث لا يحول حائل في الإتجاهين، على ما وصف إلياس
كانيني في كتابه «الجمع والسلطان» أصناف الأرواح والجماعات، وطرق نكوتها
والنحامها، وتعرها وتقدمها وانكفائها. هذا الجمع الذي انضم إليه شرارة في ذلك
اليوم، حسيه يتصرف بحريته وعلى مسجته. لم ينضو أو يرض صفوفه تحت لواء
واحد. بل كان أشبه بمن يأتي إلى حفل أو «كرمس» آحاداً وأفراداً، لا يحتدي مثلاً
في وقوفه وحلوسه وتجمعه وتفرقه، ولا يدعن لأمر أو داع. في حين رأى في 8
آذار نقيض صورة الجمع الآخر، من حيث طريقة توافده وتجمهره وتموضعه في
الأماكن والساحات. حيث تمسكه لحمة واحدة، فلا يتميز الفرد عن الآخر، إذ
تُمحي الحدود والفروق، وينزل في جسم واحد، وهينة واحدة، ويستجيب استجابة
متماثلة لقائده وخطيبه. ويخدمه، كما حصل في اعتصامه المزمّن، الذي امتد
شهوراً طوالاً، جهاز حزبي يدبر شؤون إمداده بالزاد، والإنارة، ووسائل النظافة.
وإذا كان من سابقة على اعتصام 8 آذار، فإن الاعتصام الأول، بالقرب من مشى
الحريري، كان مؤلفاً من قلة، أو نخبة من طلاب الجامعات، وهو أقرب إلى
الارتحال والكشفية والعفوية، منه إلى التنظيم والمزمّن المقصود والتصوّر السابق.

عاش المفكر النحائي السويسري كارل غوستاف يونغ، من تجاهل أوساط النخب اليسارية السابقة، وأصحاب النزوع العلمي الصرف. وكان سبق لفرنسا أن حجت مؤلفاته، وتباطأت في ترجمته، ولم تعترف بدوره إلا عام 1969، تاريخ قيام أول جمعية علمية نفسية، هي «الجمعية الفرنسية لعلم النفس التحليلي» ذات الأهداف والطرائق اليونانية. في حين كان التحليل النفسي الفرويدي ينتشر على اختلاف مدارسه، في الأوساط الجامعية الفرنسية انتشار النار في الهشيم. وكانت الطبقات الفرنسية لمحاضرات يونغ صُودرت، أو أتلفت، ومُنعت من التداول، إبان الحرب الكونية الثانية، وأدرجت في القائمة السوداء، لأن الكاتب اتهم النازية بأنها مرضى ألماني.

هذا الإستدراك المتأخر لأعمال يونغ، من قبل الثقافة الفرنسية، ترك طابعه السلبي على الوضع الثقافي العربي آنذاك، لما كان بين الثقافتين الفرنسية والعربية، من أواصر حميقة متبادلة، تقوم على احتذاء المثقفين العرب النموذج الذهني الفرنسي معياراً في تحصيل المعرفة الحديثة، واكتضاء هؤلاء بالترجمة عن الفرنسية، ثم الإنكليزية، دون الألمانية لغة يونغ، وإذ تزايدت هي الآونة الأخيرة، وتيرة ترجمة

كتب يونغ إلى العربية، فإن هذه الخطوة لم ينلها إلا بعد فكّ الحجر عليه، إذ جازت العبارة ومن المفارقات إن كتابات يونغ بمرجعياتها الميتولوجية والرمزية، أقرب إلى مخاطبة الشرقي والعربي من سواهما، وأكثر ملاءمة لمقومات الثقافة غير الأوروبية ومنظوراتها الفكرية. إلا أن مرّة هذا الإغفال من جانب المثقف العربي، عائد إلى أنه كان مدفوعاً، في أواخر الستينات، في خياراته الفكرية، بترعة علموية، توهم أنها تشق له طريقاً ملكياً، نحو فردوس التقدم والرفق العصريين، وتكسبه المقدرة على الإسهام العالمي في الحضارة الحديثة، ولزداد تشباً بأي نص، مدام حافلاً بأوصاف ونعوت ومصطلحات مشتقة من حقول العلم، ومناخاته، وتعبيراته. ومن سوء طالع يونغ أنه انشغل بمقاربة العلم المعاصر، من باب الأسطورة. بل إنه شكك بنقاء المنهجين العلمي والعقلي اللذين يحملان أوهامهما في داخلهما. وكما يقول يونغ، فإن الصورة التي تشكّل أسس النظريات العلمية، توجد في نطاق الصور نفسها التي توحى بالملاحم والأساطير. وتشكّل النماذج الأساسية أو الأصلية نقطة الالتقاء بين الخيال والنشاط العقلي. ويرى أن لهوسنا بالتفسيرات العقلية جذوراً تكمن في خوفنا من الأشياء الميتافيزيقية، لأن الإثنين (العقل والميتافيزيقا) كانا دائماً أخوين متحاربين.

إذن كان من الطبيعي، أن تؤدي هيمنة العقلانية الديكارتية على العقل العربي المثقف، في هذه الحقبة، إلى الانتفاص من القيمة الوجودية لعمل المخيلة، وتهميشها، واعتبارها مصدراً للتشويش والإزعاج والخطأ، وعدم حملها على محمل الجد، أو حسابها جزءاً من عملية تحصيل المعرفة.

الولع العلمي

وفي حين عدّ المثقف العربي المولع باستخدام المصطلح العلمي، فرويد مثلاً، حقيقياً للسيكولوجية العلمية، وصاحب منحنى تجريبي وعلاجي فعال، وحد في زميله يوم، وفي أمحائه السيكولوجية عن اللاشعور راعياً مجموعة من «ظواهر اللاعقلانية، أي الظواهرات النمسية فوق الطيعه، لاسيما أن يونغ كرس

لهذا الموضوع أطروحته الجامعية في الطب بعنوان «مساهمة في علم النفس الحاص بالظواهرات المسماة خفية، وفي علم أمراضها».

وأوقف يونغ قَدراً كبيراً من اهتماماته وجهوده العيادية وغير العيادية، على أبحاث في علم الأساطير والديانات وعلم السيمياء (الكيمياء القديمة) والتنجيم، واكتسب معرفة عميقة بالديانات الهندوسية والطاوية والكونفوشية والبودية، وعلم الأرواح وتفسير الأحلام، ورأى في السيمياء، فلسفة روحية تبحث عن إكسير الحياة، وفي اليوغا تحريراً للنفس من المتناقضات. وشغف يونغ في مطلع شبابه بالكتابات الفلسفية الشرقية والغربية، على قدم المساواة، فتأثر بأفلاطون وشوبنهاور وهارتمان ونيتشه، وأطلع على المؤلفات الإنسانية، واقتبس كثيراً من آراء ليفي بربل، واستوحى بعض مصطلحاته من «الريفيدا» وهي نصوص معزوة إلى البرهمانية. وتوقف عند الحلقة السحرية «الماندالا»، ومفهوم «الكارما» أي المبدأ الروحي الهندي القديم.

إن إعادة المثقف العربي تقويم القيمة الفكرية لكارل غوستاف يونغ، ترجمة، أو قراءة جديدة، جاءت متزامنة ومشاوقة مع مراجعة المشروع الأوروبي والغربي النقدية لقضية العقلانية، وازدهار القراءة الجديدة للتحليل النفسي والنقد الأدبي، والإناسة والمنهجية التاريخية، والنزعة المركزية التي كانت ترى الغرب مثلاً للعقل الكوني، وبموجباً للتطور التاريخي. كذلك تعامل الغرب المستجد مع قضايا المخيلة، كما تجلّت عند غاستون باشلار، وجيلبير دوران، من خلال إعادتهما النظر في أهمية ما تمثله الصور الخيالية في سياق الفكر. بل وفي سياق التجربة العلمية. ودقم هذا التوجه ذبوع الفلسفة الظواهرية (الفنومولوجية) التي عدّت الصورة عنصراً أساسياً من عناصر الوعي بالعالم والواقع.

وتعاملت مع المخيلة بوصفها دينامية منظمة، حتى إن جيلبير دوران شكّل محترراً للنماذج الأساسية للمخيلة، مرتكزاً على أعمال يونغ وباشلار وسواهما. وصاع نظرية للخيال تستمد أصولها من الدراسات الإنسانية والتحليل النفسي. وطق

النقاد نورثروب فراي نظرية يونغ في الصور النمطية الجماعية في النقد الأدبي، واستنبط منها مجموعات رمزية كبرى، مثل صور النهار والليل، والزمان والمكان، والأرض والسماء، وغيرها من مجموعات تتمتع بمعدلات ترجيح عالية في مختلف الأساليب الشعرية.

ورلى الإدعاء بالعلم، رأى اليساريون الماركسيون من طرفهم، أن تتميز بوع الإيجابي للدين كمعصر توازن في حياة الإنسان النفسية، أضعف مكانته ومرتبته. وعلى ضوء المعايير العلمية، أثروا التحليل النفسي الكلاسيكي الفرويدي، المتحيز من عناصر الفهم الحدسي الديني والذاتي الصوفي. بيد أنهم قدروا حديث يونغ عن الظاهرة النازية، التي رأى فيها انطلاقاً لفرصة التدمير وشهواتها العمياء، ونتيجة من نتائج التصنيع، واقتلاع عدد كبير من الناس من جذورهم، حيث ينجم عن تقلب السوق والأجور ظهور فرد قلق، غير آمن، وقابل للإبحاء. ويعرض الفرد حينذاك، عن شعوره، بضعفه، انفجار شهوته إلى السلطة، ويتمرد من لا قوة له، ويزداد جشع من لا يشبع. ويمثل هذه الوسائل الملتوية تجبير الخافية (اللاشعور) الإنسان أن يعي نفسه.

وكما حارب اليسار العربي، على غرار اليسار الأوروبي، نزوع يونغ الديني، عارضه المتدينون، لأنه لم يكتف بالفهم والتفسير التاريخي لأصول العبادات والشعائر، بل سبر أغوار الجذور البدائية والوثنية لهذه الديانات، راصداً الصور الأولية المترسبة في تراث الأقوام البدائيين.

كما عومل يونغ على أنه مثقف أكثر منه معالجاً نفسياً. وعلى الدوام، وصف بأنه فرويدي مرتد، انحرف عن الأصل والمبدأ. ويعد أن كان الشاط البشرى محصوراً في الغرائز اللاشعورية الموروثة بيولوجياً، فإن غرائز الإنسان، باتت حسب يونغ، ذات طبيعة رمزية أكثر منها بيولوجية، وتشكل أساساً لجميع تصورات الإنسان. وفي هذا الصدد حذر يونغ من المخاطر الناجمة، عن إسقاط الجاس غير العقلي في النفس البشرية، والاقتران على الجانب العقلي، لأن ذلك يحلّ تناور سيكولوجية الإنسان، ويعرضه بالتالي إلى الإصابة بالأمراض العصبية.

الكتابة الملتبسة

أما ما يخص طريقة الكتابة اليونانية، التي حالت دون أن تحتضنها العربية من قبل، فمرده أسلوب يونغ وطريقة كتابته الشخصية، التحليلية، والمعجم الأسطوري اليوناني والبوذي الذي يستخدمه؛ أي المفردات التي لم يلم بها القارئ العربي حتى الآن، ولم تنح له الثقافة العربية الراهنة استيعابها وتمثلها.

ومن الصعوبات التي تعترض السبيل أمام ذبوع النص اليوناني، عدم إيلاء كاتبه عناية لعرض نظريته وتبسيط منهجيته، وهذه الصعوبة دفعت تلميذه إيلي هومبرت إلى أن يقول: «فمن فتح كتاباً من كتبه، وهو يبحث عن نظرية سيكولوجية، جازف بالتعرض لخيبة الأمل، لأنه لا يرى في النص، سوى مزيج من شتى القطع التي يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً يكتنفه اللبس. ولن يدرك الخيط الموجه، إذا لم يفهم أنه دخل في أكثر النقاط حياة في اللقاء مع اللاشعور».

وعلى رغم تباين موضوعات يونغ مادة وأسلوباً، فإنه يحافظ على توظيف مفاهيمه الأساسية في شتى الحقول، ويبرز الصور البدائية، والأنماط والرموز العامة كمؤشرات على الجدل العميق والدائم بين الوعي واللاوعي. وهذا التوجه نستشفه في كتابته المترجم إلى العربية «النار في ضوء علم النفس». وموضوع النازية سبق أن تطرق إليه عالم فرويدي منشق هو فيلهالم رايش في كتابه «نفسية الجماهير الفاشية» الذي لم يترجم إلى العربية حتى اليوم. وحسب منظور يونغ الميثولوجي، يرى للرموز الدينية والأسطورية دوراً في تحريك اللاوعي الفردي والجمعي. ويعزو الدافع لانبعاث «التهنئة» إلى «فوطان» الإله الجرمانى القديم، الذي يرمز إلى بقطة العاصفة والغضب والهباء، ما يطلق العنان للأهواء والشهوات، لا سيما شهوة القتال. ويحمل يونغ من هتلر مثلاً ساطعاً لمفهوم، أو رمز «الظل»، المصطلح الذي يتبناه، للدلالة على الجانب المنحط والذني في كل شخص مدرحة طاعة

وهذا في رأيه، ما استهوى الألمان في «بطلهم». وإذا كانت القوى الجسدية المكيوتة، هي التي حرّكت الجموع الهتلرية عند رايش، فإن العقلية النارية كوّننها عند يونغ، انقضااض القوى البدائية على اللاشعور الجمعي، بسبب ميل الألماني الظاهر إلى سيكولوجية القبيلة، وهي هاجمة في اللاشعور، ومستعدة لاقتحام جميع الحواجز الأخلاقية.

من غير الممكن ان نقارب إشكالية «نحن» إلا إذا أدخلنا صورة «الهم» فيها كمكوّن من مكوناتها، في سياق العلاقة المتلازمة والمعقدة والمبهمة بينهما. العلاقة التي تتواشج فيها عناصر متباينة، بعضها مستلهم من الواقع ومن التاريخ الحي، وبعضها الآخر نتاج تخييلي واستيهامي وأسطوري. فمحاولة التمييز بين نحن والآخرين كجزء من آلية التعريف بالهوية ماثلة في ثقافات البشرية وحضاراتها كافة، وتضرب بجذورها في أعماق تاريخ المجتمعات الإنسانية. وتقوم التفرقة هذه على طيف من الاختلافات والتباينات. تبدأ بالعقيدة أو الديانة أو الثقافة أو القوانين أو الأعراف أو العادات، وتنتهي بالمأكل والمشرب، حيث يتحوّل النظام الغذائي في الديانة الزارادشتية، على سبيل المثال، إلى وسيلة لتحديد مكانة الجماعة، وإلى أداة تمييز وعلامة على تفوّق الحضارة الفارسية على الحضارة العربية، حيث ازدرت المُثَنون التاريخية الفارسية في العصر الوسيط طعام العرب، ووصفت بأنه طعام متقشف ومقرّز، فعرب البادية كانوا يأكلون الهوام والحشرات والضبّ والفئران والأفاعي، في حين كانت وجبات الناس في الإمبراطورية الفارسية تتألف من الطعام الفاخر، مثل الجبنّة والدجاج ولحم الخراف. وقد استخدم الفاجاريون هذا التمييز للترويج للحملة الدعائية القومية ضد العرب واستمرت حتى أواخر القرن العشرين، على ما تذهب إليه الباحثة الإيرانية توراج داريائي (مجلة كَلَمَرُ عدد 3).

وقد عاين الباحث الأميركي المعاصر، إدوارد تي هول، في كتابه: «السُّد الحفي» دلالات الصوت والمسافة والزمن عند أفراد من حضارات مختلفة، من بينها العربية، ليتبين له أن لكل حضارة منظورها وخصوصيتها وأحكامها المسبقة المغيرة لحضارة أخرى، في سماع الصوت أو التجاوب مع نبرته علواً وانخفاضاً، وفي تحديد المسافة الحرجة التي تفصل الشخص عن الشخص الآخر، وفي النظرة إلى الرمز وإيقاعه وتقديره لدى كل منهما. وغالباً ما يُفرضي هذا الاختلاف إذا لم يُفهم على حقيقته إلى نزاعات، أو إلى سوء تفاهم بين الجماعات.

ولم يختلف الأمر عند العرب القدماء، فقد صَنَّف الخطاب العربي الكلاسيكي في لحظة الذروة من الفتوحات الإسلامية الشعوب والأعراف التي بسط الدين الجديد سلطانه عليهم، على أساس من الأحكام الأولية المتحيزة التي أتاحت لفتاحين استرقاق بعض الفئات من المغلوبين. وقام هذا التصنيف أو التعرف على الآخرين، على مُسَبِّقات فكرية، وعلى معايير دينية وإيديولوجية ثابتة، لم تستطع حجب الشعوب الإسلامي بالاستعلاء. وقد ساعد هذا التصنيف المعياري والتنميطي على قراءة حضارة الآخر وديانته، بمنظار الاستشراق اليوم. وقد فَضَّل عزيز العظمة في «العرب والبرابرة» الرؤية العربية - الإسلامية للشعوب الأخرى ومراوحتها بين الانفتاح والندية، أو التفوق والانتكماش المُصابي. في هذا المقام تمثل كتابات البيروني صاحب كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة...» وضعية المستشرق الذي ينطلق فيما يكتب من تصورات ومفاهيمه الأنوية المركزية. إذ لم يتوان البيروني وهو يحلل ويصنف، ويقوم الدبانات الهندية التي كان يلمّ إلماً دقيقاً بتفاصيل طقوسها وتنوع مذاهبها وفرقها، عن جعل الدين الإسلامي معياراً للتفريق بين الحق والباطل.

نزعة مركزية

إن أغلب الحضارات والثقافات، إن لم يكن كلها، تنحو في نظرتها إلى الآخرين نزعة مركزية توكّئ لبعض المقولات الإدراكية والمنظومات السلوكية وقواعد الخطاب الإجماعي في تعرفها إلى العالم من حولها، وتبدو هذه المقولات

في أدهان معتقها بديهيات صالحة في كل زمان ومكان، وتمسّ طرائق ترتيب العالم الطبيعي والتركيبات اللغوية والمنطقية، والجهاز المفاهيمي، ومظومة المعاني الهادفة. ويمكن أن توفر لهم مسوغات أو نفوذاً أخلاقياً للحكم على الآخرين انطلاقاً من هذه القناعات أو المسلمات. وأذكر هنا أن الباحثة السعودية مي ركي اليماني روت في كتابها «هويات متغيرة» أنّ شاباً سعودياً كان يزور القاهرة ضُغ، لمشهد شاب يتأبط ذراع فتاة، دون أن يخشى عقاب المطوّع، حيث قرّ في ذهنه مثل المطوّعين في مصر، على ما درج عليه في بلده.

إنّ القصور عن معرفة الآخر، أو عدم الإحتكاك به، أو مصادفته، عائق أمام المرء لبلوغ الحقائق الموضوعية والمنطقية، وحائل دون انتشار روح التسامح بين البشر. وإنّ مجتمعات تعيش على المعرفة والعلم والديمقراطية، جديرة بأن تؤسس رؤية عن الآخر تكون أكثر تفهماً لطبيعته، لكنّ حال هذه المجتمعات ليست دوماً على هذه الصورة المنشودة.

وتزداد إشكالية هذا الموقف الملتبس من الآخر في المجتمعات العربية المعاصرة، لأنها تعاني أزمات ومخاضات فرضتها عليها رهانات الحداثة ومتطلباتها، عقب الحقبة الكولونيالية. لا سيما أننا ورثنا «نحن» يهيمن على منظورها التصور اللاهوتي للإنسان، المحكوم بارتباطه المتجذّر بالملّة الدينية الممتدّة كأفق جماعي هابر لحدود الدول الوطنية، بدل حدّ المواطنة وحدّ الوطن. ويترتب على هذا التشخيص أن الإنسان يُعتبر مخلوقاً وليس ذاتاً، والزمن انحطاطاً وهلاكاً، وليس نمط وجود وحركة مستقبل. لذلك فإن حديث «نحن»، كما يرى المفكر فتحي السكيني، لا يمكن فهمه منفصلاً عن سؤال الزمّن الراهن الذي يعيش فيه العرب، من خلال تأويل واقعة الحداثة الملتبسة المطروحة عليهم كتحدّ لا يمكن تجنّبه، أو الفرار منه، والتي جاءت عبر فوهات مدافع الغرب ومطاميه في أبّ واحد حداثة تكمن وراءها قوة غربية طاغية، أشد هيمنة وتأثيراً ونفوذاً من كل الثقافات والحضارات الأخرى. وتحمل هذه القوة في صلبها التاريخي موقعاً عدائياً

يمتد إلى زمن الحروب الصليبية. ورغم هذا الموقف المتوجس، فإن المثقف العربي المأزوم لم يتأخر عن ركوب قاطرة العصر التي يقودها الغرب. بيد أنه تعرّص إلى رضة نفسية، حسب عبارة جورج طرايشي الذي رأى إلى أن العربي عكس علاقته مع الغرب، فقلب إحساسه بالنقص إلى شعور بالثبات. وتلتس هذا الشعور في روايات عربية رائدة مثل: «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم، و«الحي اللاتيني» لسهيل إدريس، و«موسم الهجرة إلى الشمال» للطبيب صالح، طابعاً جسياً صريحاً. وعلى هذا النحو حوّل مصطفى سعيد بطل موسم الهجرة، فرائسه إلى ساحة حرب حضارية، وتحوّلت الرجولة المنسوبة إلى الشرق إلى سلاح، والأثونة المنسوبة إلى الغرب إلى جرح، والحب إلى فعل انتقام.

فرضت الحداثنة على المجتمعات العربية منذ القرن التاسع عشر ضرورة تجديد الذات، وهي ضرورة أملت عليها تحديثات الآخر، ونجم عن ذلك ثنائية الحديث والقديم. وما كان لهذه الثنائية أن تحدث لو كان التشبث بالقديم وحده يُلبي الحاجة لمجابهة الحاضر. وطبعاً لا ينبذ العرب ماضيهم، بل يعملون على إعادة تكوينه بالتزامن مع مساجلة الآخر، ومع مساجلة الذات لذاتها، كي تتمكن من المصالحة مع «عالم أعادت الآلة بناءه باسم سببيات قاهرة» (جاك بيرك) ولا بد أن هذه المساجلة الأخيرة خلخلت الوحدة الذاتية التقليدية، وأفضى ذلك إلى إحداث فراغ غُبر عنه أديباً في موضوعات الفلق والضياغ في الأدب العربي الحديث.

التجاذب الداخلي

وغالباً ما شكلت المثرة الكولونيالية في الدول العربية بإستراتيجياتها السياسية والتعليمية تعارضاً واضحاً بين الأنا والآخر، تجلّى في التضاد الثنائي بين الوطني والأجنبي، وبين الثقافة المحلية التقليدية الراسخة، والثقافة الاستعمارية المفروضة وحلقت تنازعاً في داخل الثقافة العربية بين المكونات الموروثة قديماً، وبين المكونات المعاصرة الحديثة. وأثمر هذا المنحى التعارض نماذج أدبية معترّة عن

هذه الوجهة، مثل «الأيام» لطف حسين، و«مذكراتي» لمحمد حسين هيكل، و«حياتي» لأحمد أمين.

بيد أن الآخر ليس دائماً مؤبداً ومنبوذاً. إنما تتراوح صورته أحياناً بين الإعجاب به، أو الثغور منه. وإذا كان عند بعض الفئات والشرائح الاجتماعية يُشكل مثلاً وقوداً، فإن الآخرين المتحرزين منه لا يرفضونه البتة، إنما يقفون منه موقفاً يختارون منه ما هو جيد وملام في نظرهم، ويهملون ما هو سيئ ومكروه. ويحاولون المواءمة بين تكيّفهم مع الآخرين وإثبات ذواتهم. وإذا كان من إحساس بالنقص أو الضعف إزاء هذا التقدم المادي والتقني الذي يمثله الغرب، فإن ثمة شعوراً لدى المسلمين بالغلواء الدينية، وأدعاء بالتفوق الروحي، بقابل هذا التفوق المادي. والتوازن بين الكفتين المادية والروحية مؤداه تشكيل مقاربة توفيقية تسود معظم حياتنا الفكرية ويحتذيها كثيرون، على رأسهم طه عبد الرحمن في أبحاثه، لا سيما في كتابه «روح الدين»، حيث يرفع لواء التخلّق الإسلامي مقابل التعلّق الغربي.

إن صورة «النحن» صورة سديمية، والحديث عنها حديث افتراضي، إذ إن «النحن» ليست دوماً على سوية واحدة، وليست بنية متماسكة القوام، بل تنقلب أحياناً عناصرها المكوّنة لها بعضها على بعض. ويعود الآخر المعادي والتقيض مائلاً داخل الجماعة الواحدة، مهدداً تأزرها الموهوم، لا سيما أثناء الأزمات والملمات والنوازل الجماعية. والمغايير المثير للريبة بين أهله، يكون مختلفاً بطقته أو دينه أو مذهبه أو أيديولوجيته أو منطقته، أو حتى لعتة. وفي بلد مثل الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي، شكّل اتقان اللغة الفرنسية وسيلة للصعود الاجتماعي، لذلك أحسّ من يمتلكها بملوكه على غيره من الجزائريين. وخلقت هذه الحالة انقساماً داخل الذات الجزائرية، كوّنت صورتين نمطيتين متناقضتين لهذه الذات، جاءت على النحو التالي، كما وردت عند الباحث الجزائري عروس الزبير: المعرّس يرى المعرّب جاهلاً وخشناً ودموياً وعنيفاً ومتأخراً ومتزمتاً. في حين يرى المعرّب

المفرد منقصرًا، وانتهازيًا، وعميلًا، واستغزائيًا، ومعقدًا. وكان من عواقب رسوخ هذه المعايير المسبقة والصور المشوّهة المتبادلة بين الذات الموهومة، أن تحوّلت ممارسة عنيفة على مستوى الصراع على السلطة بعد الاستقلال.

إن ما يجدر التأكيد عليه أن المعايير الحقيقية لأنفسنا وللآخرين، إن فُهمت على وجهها الصحيح، إنما تؤدي حسب بعض الباحثين الاجتماعيين، إلى كسر الطوق الضيق الذي يسجن الثقافات، وإلى إحياء الروح الإنسانية المتلاشية والمكبوتة داخل هويات منطوية على نفسها، تنحو اليوم إلى القوة والشار والزعمة الدموية، وتشكل الأصولية والفاشية والعرقية بعض تداعياتها.

حين تحجب الكتابة الإسلامية

الخيار الإنساني

الحقيقة الأشمل هي الحقيقة الأجل

النموذج الملتبس الذي يقدمه الإسلاميون لما يعتونه إبداعاً أدبياً أو فنياً، لا يحدّد حتماً الوصف الطليق لهواجس النفس وصبواتها واستيهاماتها، ومجمل لواعجها الواعية واللاواعية. فهو ينظر إلى هذه التجليات على أنها أمارات على سوء الطوية وخبثها. هو نموذج مصبوب في قالب أحكام الشريعة، ومرتهن لمنظور مقدس ومتمال. ولا محالة أن أي عمل لا يكتسب قيمته إلا إذا امتثل لمبادئ الدين ووصاياه، ودار في مدار فرائض الطاعة، والواجبات العبادية الدينية اليومية. الشعر والقصة والمسرحية والقصيدة والفيلم واللوحة، وشتى التعبيرات الجمالية هي بدون جدوى وبدون فائدة، إن لم تنبع من رؤية جامعة تنشّد تعظيم المخلوق وسلطانه على الكون والبشر. فالنشاط الإبداعي ليس تمريناً ذهنياً أو تخييلياً متحرراً من أي شروط أو قيود، بل هو عمل ينضوي تحت منظومة إسلامية عقائدية شمولية، تقارب الكون والحياة والنسوك والفكر مقاربةً تطهريّة تشدّد في موانعها ومحظوراتها، وتحرص على إسباغ أي عمل أو معرفة بلون الإسلام، ومهره بخاتمها، حتى ولو كان مداواة أو علم نفس أو موضة أو طعاماً.

ولكن قبل هذا وذاك، ماذا يعني أن يكون الأدب أو الفن إسلامياً؟ هن هو

المحتوى الديني الإسلامي، بصرف النظر عن مواصفاته ونمطه وقيمه الجمالية؟ أم إن الإبداع الأدبي والفني الإسلامي هو كل أدب يلتزم الحدود والنواهي الأخلاقية، ولو كان على حساب المتعة التي يولدها عادة العمل الإبداعي الذي يستحق هذا الاسم؟ أم إن مأرب الأدب الإسلامي يقتصر فحسب على التواحي التهديبية الروحية التي يتقصدها المبدع؟

أسئلة يمكن أن نمر على بعض إجاباتها، وإن كانت جريئة، عندما نطالع مقاربات مشتتة، ونصوصاً أدبية متواضعة جمالياً، دوتها مسلمون تنكبوا طريق الأدب أو الشعر أو القصة أو المسرحية. وكانت مواهبهم متفاوتة، لكنها ضحلة على العموم، مثل القاص نجيب الكيلاني، والكاتب المسرحي علي أحمد باكثير في مصر، وبت الهندي شقيقة الزعيم الديني العراقي محمد باقر الصدر التي كتبت روايات دعوية إسلامية، خصت بها تهذيب المرأة المسلمة بأداب الدين. وعُرف عن الشيخ الأزهرى علي الطنطاوي أنه كتب مجموعة قصصية هي «قصص من التاريخ» صور فيها ما حسبه مواقف شائنة أيام الجاهلية. ووجدت طائفة من رجال الدين السنة والشعبة في قرص الشعر ضالتها، فحذت حذو الشعراء المعروفين في التاريخ العربي. وزاوج البعض بين الغزل الإباحي والعرفان، وبين خمرة الأرض وخمرة السماء. بيد أن هذه المؤلفات والنصوص الأدبية المدموغة بدمغة الإسلام، لم يُنح لها الذبوع والانتشار حتى في أوساط المتدينين. ولم تُحمل على محمل الجذب بوصفها إبداعاً أدبياً وفنياً خالصاً، بل جُلّ ما فهم أو استوعب منها، أنها أدبٌ يحث الناس على التحلي بالفضائل والسجايا التي يدعو إليها الإسلام.

الهوس المرقابي

إن تحديد استطبيق الأدب الإسلامي وجلاء تصورات النظرية وحاصلاته ومقولاته الأساسية لم تبلور كفاية. إنما هو كلامٌ متفرق وحواشٍ موزعة في «المعز»، وفي بعض الكتب المحدودة، ومع ذلك تألف هذا الكلام على معنى جامع للأدب الإسلامي ودوره، وكيفية تحقيقه الأغراض العليا السامية التي بدت

نصه لها ويصعب أن نعرّف على من يعرّف نفسه بأنه ناقد أدبي إسلامي . وإن وجدنا من يقدم نفسه أو يقدمه الناس بهذه الصفة، فإنه في مقارباته ونظراته إلى العمل الأدبي أو الفني يفضّل الطرف عن المكونات الأسلوبية أو الجمالية التي تنمظهر من خلالها هذا العمل أو ذاك، كما يُهمل النظر في اختلاف إمكانيات التعبير ووسائل العرض . بل ما يشغل عقله هو انطواء النص على عناصر البناء الفكري الإسلامي، ومراعاة المعايير الأخلاقية التي تُملى عليه . وقلّما يستخدم الناقد في تحليلاته الأدوات النقدية المعروفة عادة، لدى كل من يشتغل في هذا الحقل . لذا أفضى هذا التخلي وذاك القصور المنهجي، إلى فراغ تحيّيته رجل الدين أو الداعية الإسلامي لينتزع هذه المهمة من بين يدي الناقد المفترض، وليحلّ محله، ويدلي برأيه في موضوعات الأدب والفن تحسناً وتقييماً، ويفتي بتحريم الكتب بدون دراية أو علم بأصول النقد الأدبي . وازدهر في غياب مقومات العمل الإبداعي ذاك الهوس الرقابي الديني للظمن في كل أطروحة، أو رؤية مخالفة لما يحسبه رجال الدين صواباً وحقاً . وقد رُمي الأدباء الأحرار من قبل هؤلاء بتهمة الهرطقة والتكفير وإشاعة الفاحشة وشبهة الإلحاد . بل جعل الإفراط والغلو والجهل الشبان المتطرفين مطية رخيصة لتنفيذ عمليات القتل والذبح، وحزّ رقاب المبدعين ومطاردتهم والتكيل بهم، والأمثلة على ذلك لا تُحصى . ومرّد هذا الإرترداد الدموي والعنفي، هو التواشج والتأزّر وعدم التمييز بين الخطاب الأدبي والخطاب الديني . بل الأصح أن الخطاب الأدبي في ذهن المتدين يتبع الخطاب الديني، وينصاع لأمره ومقتضياته . أتذكر في هذا الموضع، أن أخي الأصغر استبدل ما أهديته إياه من روايات وكتب لأساطين الأدباء العرب المعاصرين بمجموعة من الكتب الدينية الإسلامية، لأنها كما قرّ في نفسه، وفي محيطه الإسلامي، هي الأصل في كل ثقافة، والطريق الوحيد للنجاة والخلاص .

جوهر الجمال هنا وثيق الصلة بالغاية الأخلاقية والدينية التي لا يفصل عنها، لأنه من توابعها وملحقاتها . وقد تنوّق المسلمون الأوائل الجمال وأنشأوا الحدائق

العناء، وزرعوا خمائل الورد والياسمين، إلاً أنهم أرجعوا الجمال إلى مصدره القدسي السماوي. وتذكر المستشرق أنا ماري شيمل في كتابها «الجميل والمقدس» أن الورد عند شعراء المتصوفة المسلمين رمز للحضور الإلهي. ووفق حديث سوي، خلقت أنواع الورد ليلة المعراج.

المصدر المقدس

ويمكن أن نرى أصول هذه العلاقة بين الأدب ومصدره المقدس، بصورة متكاملة في حدود ما، في كتاب محمد قطب «منهج الفن الإسلامي» الذي نقرأ فيه لمفهوم الأدب الإسلامي. وكان سبق لسيد قطب أن أصدر مؤلحه «التصوير الفني في القرآن» الذي اقتصر فيه على تحليل المتن القرآني كنمط أصلي لكل عمل أدبي أو فني. كذلك فعل نسيه محمد قطب، فأرسل مداميك التصور الإسلامي للأدب، ومن قوائمه ووضع شروطه ومواصفاته انطلاقاً من القرآن، ومن تدبر آياته وتأويلها بغاية توظيفها في مسارات وسباقات أدبية وفنية. وهو حين يسأل عن الصلة الجامعة بين الدين الإسلامي الباحث عن الحقيقة، والأدب الباحث عن الجمال، فإنه يجيب بأن العقيدة والفن رافدان يلتقيان في أعماق النفس البشرية. لكنه سرعان ما ينقلب على رأيه هذا، فيخضع مقولة الجمال لمعايير النظرة الدينية التي ترى إلى النظام الكوني الإلهي الصورة المثالية للبهاء والحسن. فالجمال لديه، ليس هو ما تتمتع بكتلته الجسمانية المادية، إنما هو، إن جازت العبارة، جمال ميتافيزيقي أبدعته يد الخالق، ويتجلى في الوحدة والنظام والتناغم والتوازن الكوني. ورغم أن الناقد الإسلامي يقرّ مانثاق نور الفن من انعكاس الوجود على نفوس البشر صوراً موحية وجميلة، إلا أن مقارنته هذه نحر نحراً عقائدياً إيديولوجياً، فيفرض فردانية العمل الإبداعي في حد ذاته، ليجعل منه وسيلة من وسائل ملوغ الإلتحام المنشود بين الأرض والسما، بين الحسد والروح، ودعوة للتخلي عن الاستغراق بمتع الجمال الحسي، والإحداث بدلاً من ذلك إلى الجمال الكوني الأكبر. لذا ينعت كل في يتوسل

الحسد الإنساني في تعبيراته وتجلياته، مثل الرقص والموسيقى والتشكيل، وكل فن روائي يصور نزوات الجسد وشهوته وغرائزه بأنه فتنة قاتلة. فأبي عمل يجب أن يرقى إلى قضاء الروح السماوية الرحية، ويتدمج في كلية متعالية مفارقة تمنحه معاه والحقيقة، في رأي الناقد الإسلامي، لا تكتمل إلا باستعلائها عن البعد المادي، وتعلقها بالمدى الروحي الكامل والشامل. «فالحقيقة الأشمل هي الحقيقة الأجل»، والمُنظر الإسلامي يخشى كل ما يعبر عن اللحظة الأنوية الحميمة والصادقة. اللحظة الشخصية والذاتية العميقة والمفردة، الممتعة من أغلال المجتمع وسطوته، والمتحررة من صوته وأوامره ومتطلباته. الإبداع لديه هو ما يتم باسم الحقيقة العليا دون سواها، لأن كل شيء لا يرنو إليها باطل وفاسد. وإن اعترف الأدب الإسلامي بالجزع والضعف البشريين إلا أنه لا يضيء على مثل هذه اللحظة، وهو يرفض الواقعية التي تنجح إلى تعرية الإنسان وإظهار حقيقة ضعفه واختلاله واضطرابه وشذوذه. ويصوره عوض ذلك، في مقام التواصل مع الحقيقة المطلقة المستعالية على البؤس الواقعي تحقيقاً للسعادة الأخروية. ينطلق الإسلام في رؤيته إلى الأدب من موقف أخلاقي تربوي، ومن موقف إيماني ينظر إلى سوءات الحياة الاجتماعية نظرة الطبيب إلى مريضه. فالناس مرضى طبعاً ما داموا غارقين في آثامهم وانحلالهم الأخلاقي، وما داموا يرتكبون الموبقات والفواحش. مرضى ما داموا لم ينزعوا إلى عالم المافوق، عالم الطهارة والنقاء والعظمة الأخلاقية.

لحمة الأدب الإسلامي وسداته ليستا في شجو الإنسان وأنيته وحشرجته، أو في غبطته ولهوه وهزله وفرحه، أو في مكابذته وفلاحه، أو في كبروته ونهوضه. إنما الأدب الحق أدب تعليمي وعقلي وثوقي، وإن ادعى غير ذلك، بجرّد الإنسان من علانقه الأرضية والجسدية، ومن خصوصيته الفردية، ويخضع بوجهه الداخلي وسرته الذاتية وتناقضاته الوجدانية. الأدب الإسلامي كتابة لا شخصية تنأسس على غياب الفعل الإنساني الحقيقي في التاريخ والكون، وحجب الخيارات الإنسانية لصالح

تسجيل القوة المطلقة وسيناريوهات المصائر الكونية المرسومة. كتابة مقننة ومكتملة ومبرمجة. منقلقة على معجمها الخاص، ومقيدة بماضيها ورموزها ومصادراتها المكربة، كما كانت عليه أحوال الكتابة في عهد السوفيات، أو في ظل الديكتاتوريات الشوفينية شرقاً وغرباً التي لم تنتج إلا أدباً تمجيدياً علوانياً، غابت فيه المعاناة الإنسانية باسم المبادئ العظمى.

يصعب على الباحث أن يستأنف الحديث مجدداً عن عميد الأدب العربي طه حسين، كأن الصلة انقطعت معه بانصرام أجل طويل على وفاته، كما يحصل عادة في انقطاع الكلام عن حالة أو ظاهرة عابرة تمضي إلى غير رجعة، أو تنحل دون أن تترك أثراً، أو بقية في النفوس أو العقول. فمن العسير اختزاله أو احتزال منزلته الأدبية والفكرية في ما دونه فحسب، من مؤلفات ودراسات ريادية غزيرة ومتنوعة ذاعت بين القراء، وتداولها النقاد بالقبول أو الرفض. وهذه المتزلة لا يمكن الإحاطة بها لمجرد التذكير بما تراكم بين أيدينا من محصله الأدبي والفكري الضخم. فاسم طه حسين يتجاوز ما كتبه، ويقترب من كونه أمثلة ثقافية بارزة في حياة العرب المعاصرين. وإذا كان لم يكتسب في حياته باحتذاء غيره من أعلام الثقافة والسياسة المشهورين، الذين يضمون تحت أجنحتهم لفيفاً من المريدين، ينمنون إليهم مباشرة، وينشرون آراءهم على الملأ، فإن أجيالاً من الأدباء والمفكرين العرب اقتفوا خطاه، ورفعوا لواء فكره التنويري، دون أن يقلدوه، لأن الرجل عصي على التقليد، سبب وحدانية تجربته ومعاناته. بيد أن تجديد الحديث عنه اليوم يضعنا في قلب الإشكالية التي عانى منها طه حسين في زمانه. إشكالية ما

مرحت ماثلة في أذهاننا، وإلى أجل غير مسمى، عالقة على الدوام بين الثنائيات التي نتلجج بين خيوطها المتواشجة، ونصارع للتملص من أحابيلها وعقدتها. ثنائية القديم والحديث، والأصالة والمعاصرة، والدين والدنيا. ثنائية اتخذت عند طه حسين بُعداً رمزياً بين البحر والصحراء، على حدّ ما تخيّل المفكر المصري علي مبروك أما البحر فيمثل التنوير المنبعث من ضفة البحر المتوسط، ودولة الحدادة المتأورة التي ابهر بها طه حسين، لكنها أخلّت بوعودها معه، بأن مارست دورها الكولونيالي على أرض مصر، وهو دور يتعارض مع إرثها التنويري الذي ينادي بحرية الإنسان والشعوب. بينما تمثّل المخيال السلفي، في ظل هذا الإختلال، بصورة الصحراء التي تحاول اليوم إعادة إنتاج ذاتها، وإنتاج رموزها وطقوسها وسلوكها وأزيائها، على شكل تدنّين يداتي نكوصي.

مخالب الظلامية

المشهد العربي الثقافي والسياسي اليوم شديد القتامة، وقد بات للقوى الظلامية برائن ومخالب أصلب وأقوى بكثير مما كان عليه الوضع في عصر طه حسين، ثلاثينيات القرن الماضي. فتلك القوى الدينية التي وقفت في وجهه عهدذاك، وهاجمته هجوماً صاعقاً، ورمته بالإلحاد والكفر والعمالة للأجنبي وتقويض الثقافة العربية الإسلامية، بقيت ملتزمة حدود المناظرات والمعارك الكلامية، أي حدود العنف الرمزي، ولم تستخدم، كما هو سائد اليوم، أدوات القتل والإغتيال والنفي. وطه حسين طوال مسيرته ظل مصدر تشكيك ونوحس من قبل كثير من مناوليه، ولقي عنتاً منهم وصيقاً، واتهم بأنه حذع المسلمين ومكر بهم، و«لّم» أصول الدين الإسلامي المعروفة من داخله. وقد ردّ الداعية أنور الجندي على فكرة راجت في أوساط الناس بأن طه حسين يذلّ آراءه في سنواته الأخيرة، وتراجع عما كتبه سابقاً. ردّ بالقول إن طه حسين غير أساليه ووسائله في سبيل الوصول إلى قلب القارئ المسلم. ومن أجل هذه الغاية تخلى عن أسلوب التهجم المباشر على الإسلام، فأظهر قولاً به، فكان كتابه «على هامش السيرة» تكفيراً عن «الشعر الحاهلي» وكتبه

«الشبحان» تكفيراً عن «مستقبل الثقافة»، ليس السهم في ثأيا كلامه. والواقع أن الرجل الذي ترعرع في بيئة استعصحت فيها الأمية، وشاعت في أرحائها الترهات الدينية، كان مصططراً إلى المتأورة والمدائرة والتقية لبلوغ مأربه. وبالرجوع إلى مذكرات سكرتيره محمد الدسوقي الذي لازمه في سنوات حياته الأخيرة يتبين لنا، إذا صدق ما يرويه الكاتب عن طه حسين، أن الرجل كان يُظهر أحياناً عكس ما يستطن من آراء بالأدياء والسياسيين والحكام في زمانه. ولست أزعم قياساً على ذلك، أن طه حسين يكيد للإسلام، أو يقدم به علانية أو سراً، أو أنه يستهزئ بتعاليمه، أو يقدم مثالبه على محاسنه. بل إنه يحاول بطريقته الملتوية ربما، أن يرزع المسلمات العقلية المتأورة، والقيبيات الدينية الشعبية والتقليدية، وأن ينظر إلى الموضوعات التي بين يديه نظرة مجردة من الأهواء، أو منزهة عن الأوهام والأباطيل والفرضيات الزائفة. وهذه الطريقة هي دأب مفكرين عرب معاصرين، مثل نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وفؤاد زكريا وحسن حنفي وسواهم، ممن نقرأ بين سطورهم ما دق وخفي من ظاهر كلامهم، في ظل ظروف مماثلة لظروف طه حسين وبيئته، بل هي أشد وطأة عليهم. وفي هذا المقام لا ينكر طه حسين الدين، وإنما يضعه في حيز الشعور الفردي وينافع عنه، ما دام الدين في مفهومه خبرة إيمانية شخصية، تنفصل عن أي مرجعية خارجية مفروضة عليه.

خميرة ثقافية

طه حسين كان شخصية إشكالية بما تحمل هذه الكلمة من انقسام على النفس بين وعي بخوي طليعي، ووجدان وطني مصري يوغل في وطنيته تاريخياً وثقافياً وتراثياً وإسلامياً، على ما يذهب إليه عبد الرزاق عيد في أطروحته عن طه حسين. وهذه الإشكالية هي أحد تجليات شخصيته الخصبه والغائقة الحيوية. إشكالية عقلانية تقوم على معارفة تراوح بين تبنيه عقلانية طليعية، وإيمانه بإرث تنويري ديمقراطي يُخضع كل الأفكار إلى مضع النقد والتعليل والتشريح، من جهة، وبين شروط عصره التاريخية الاجتماعية التي تجبره على التكتيف معها، بكل ما تنطوي عليه من مشر

التيارات الرجعية والمعتقدات الشعبية الخرافية والأسطورية، من جهة أخرى. وعليه فإن الإدعاء بأن انبهاره بالغرب بلغ حدّ الذوبان، ومحو خصوصيته الحضارية التي ألتَمَ بنفسيتها وأدبها نثرًا وشعرًا، غير دقيق. وإنما شكّلت كتاباته بمجملها خميرة تفاعل ثقافي بين الحضارتين الشرقية والغربية. بل إن هذا العلماني الذي لم يقبله المتدينون لعلمانيته، ولم يقبله العلمانيون لتدنيته، حسب عبارة عيد، إنما كان يصو لا إلى علمانية فرنسية الملحدة التي تنحو إلى إعدام الحياة الدينية في الفضاء العام، بل إلى تبني القيم التي بلورتها الثورة الفرنسية التي أفضت فيما بعد إلى مسارها العلماني. وعلى رأسها قيم المساواة بين البشر، وتعظيم شأن العقل، والإدعان لمتطلبات المنهجية المجردة من كل عاطفة أو هوى، ورفض المسلمات الإيمانية القلبية، كما جاء في مندرجات المذهب الديكارتي، وفرض المعايير الموضوعية والعقلية القابلة للنقد والتمحيص. لذلك فرّق فيصل دراج في دراسته عن طه حسين بين علمانية الغرب التي اشتقت من صعود العلم ومعطيات المجتمع الصناعي، وعلمانيته القائمة على ضرورة طلب الحرية والتقدم اللذين يحتاجهما مجتمعه الراكدة، ليكون قادرًا على مواجهة تداعيات التقدم الأوروبي السريع واللاحق به.

إصلاح شمولي

من الدروس المستفادة من حياة طه حسين وفكره، أنه لم يكتف بموقعه الأدبي، بل أخذ بتصوير فكري شمولي لإصلاح النفس والمجتمع والتعبير عنهما. ولم يقتصر على مجال دون آخر، فكانت دعوته إلى اقتفاء المنهج العقلي طريقاً منشعباً الإتجاهات، عزج منه على التربية والتعليم، كما على الأدب والعبارة الاجتماعية والسياسية. فسمى إلى إصلاح التعليم في مصر ومجانيته، وتحسين أوضاع المعلمين، وإنقاذ التعليم الجامعي من مظاهر البيروقراطية، ودعا إلى استقلالية الجامعة، وإلى حرية البحث العلمي. وفي الأدب كان مجدداً، وحدد المعايير الأسلوبية التي تقوم على تخليص الأدب من شوائبه، لاسيما تعلق النقاد بشخصية الشاعر أو الكاتب واستقصاء مزاجه وفرديته، عوض الحديث عن علاقة

الأدب تصوير الحياة والمجتمع. ووقف ضد التصنع في الكتابة، وتكثف الكتاب العبارات المكثورة التي تشق عليهم وعلى القارئ معاً. وحرص على مراعاة اختلاف الأذواق من عصر إلى عصر، ومن مجتمع إلى آخر، لأن الذوق الأدبي يجب أن يلائم الناس ويعبر عن حياتهم. ومن الإصراف كما يقول، أن تستعذب لغات الأجيال الماضية وأساليبها لتصف بها أشياء لم يعرفوها، وضروباً من الحسن والشعور لم يُحسوها، ولم يشعروا بها. وحاول طه حسين أن يدافع عن الأفكار الليبرالية ضد الهيمنة الدينية وضد السلطة الثيوقراطية والحكم المطلق. وآمن باختلاط الجنسين، وأنكر فريضة الحجاب على المرأة لأنه مفيد لحريتها المعنوية، وأعلى من شأن الرقص والغناء والتمثيل والموسيقى، بحسبان هذه الفنون من مرتبة المُثل العليا والمبادئ السامية.

وإذا كان من المألوف في سياق الحديث عنه، وضع كتابه «في الشعر الجاهلي» في بؤرة الضوء، فقد أشبع الكتاب درساً وتمحيصاً، وأراق حبراً كثيراً، وما عاد بمضمونه أمراً يهمننا، بقدر ما تعيننا الظروف التي أحاطت به، والمواقف المشتتة التي اتخذت حياله، والتي نراها في أيامنا تتجدد، وتستعيد دورها وزخمها، وتسد منافذ الحرية بالفتاوى المستنسخة التي تكفر الأصوات المجاهرة بمخالفة الشائع والمتداول من الأفكار. أما كتابه «الأيام» وهو الآخر من أولويات إرث طه حسين، فأرى أن الكتاب شكّل في حينه فرصة سانحة لا للحديث فحسب عن حياته الشخصية برغم تميزها وثرائها، بقدر ما كانت إنعكاساً لحياة الجماعة، ونقداً لاذعاً للتربية الدينية الغليظة المخلفة. لكن السيرة الذاتية في النص العربي اليوم كما الرواية، تقدّمت عن «الأيام» خطوات واسعة نحو خلع الأبواب الموصدة، واختراق المضمّر، والمسكوت عنه في الحياة والنفس.

هل نصنّع المشروع التنويري العقلاني العربي الذي حمل رايته طه حسين؟ يمكن الإجابة نعم حزينة ومؤسفة في ظل الاستفار الإيديولوجي الديني الطائفي والمذهبي على مسرح الأحداث، وغياب أفق المستقبل، وراء ظلال المعصيات وأشاحها، والهويات الجارحة والمأزومة، ونذر النهايات الدامية.

المطومة الثقافية العربية، لم تكن مغلفة أبداً، وعبرت عن حيويتها الدائنية، حينما احتكت وتفاعلت مع عناصر ومكونات أجنبية عنها، وتقبلت مؤثرات فكرية متعددة، وصاغت في ضوء التحولات التي خضعت لها بنيتها الفكرية والثقافية أسئلة وأجوبة جديدة، كان بعضها قاصراً، وبعضها ملتبساً أو متوتراً وككل منظومة ثقافية ذات بُعد تاريخي، تعرضت لمؤثرات خارجية، وامتنعت ما هو غريب، أو أقصت بعضه، وطوّعت البعض الآخر، طبق شروطها الاجتماعية والفكرية الخاصة، وبما يتلاءم مع بنيتها. فمثل هذه المؤثرات لا يمكن في العادة، أن تحتل مكانها ويُعاد توظيفها إلا إذا عُدّت أحد مكونات ومحركات التطور الداخلي الذاتي. ولا تستنسخ المجتمعات ما بطراً عليها من تبدل أو تحوّل، بفرصه وجود عناصر خارجة عن حدودها وأنماطها الفكرية. بل إن مناعتها الذاتية تقف حائلاً دون دحولها، ولا تزول العوائق النفسية المقاومة، أو تنخفض وتيرتها إلا إذا أعادت دمج هذه العناصر الغريبة عنها في صلب سيستم المناعة هذا. ومثلما لاحظ غرينابوم في كتابه: «L'identité Culturelle de l'Islam» لم «يتهلّين» الفكر العربي الإسلامي بالكامل في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين فقد ظل المجتمع الإسلامي عصياً على المطاوعة، وغير قادر على اجتياح كل المؤثرات اليونانية، في حين تعاني المنظومة

الثقافية العربية المعاصرة اختراقاً غريباً من كل الجوانب، اقتضى انقلابات حاسمة وعميقة في حياة العرب وأنماط عيشهم، ونظرتهم إلى العالم وإلى أنفسهم

الحديث اليوم عن دور الغرب، يندرج في سياق الحديث عن هوية عربية مأزومة ومصدومة ونكوصية. تلوذ من غير طائل بثقافتها الموروثة، ونحاول أن ندرأ عن نفسها المخاطر الحقيقية والمتخيلة التي أفرزتها عولمة، ذات مكونات تاريخية واجتماعية عربية الوجه واليد واللسان، وأن تدفع عن حياضها عادات الزمن، نمزيد من التثبّت بأشكالها ومعاييرها الاجتماعية والسلطوية ورواسبها الذهنية.

وعملية الإحترق العميق هذه، ولتسمّها الثقافة، حسب المصطلح الإناسي والسوسيولوجي، لا تجري بسر وبدون عواقب، أو دون مواجهات حادة، بل شكّلت هذه العملية المستمرة في الوعي العربي الجماعي والفردى بؤرة صراع وتجاذب بين القبول والتبذ، بين مقاومة الضغوط، والإنصياع لها.

كانت ذريعة من وقف بوجه التغريب المُبَرَّع عنه، في أرقى مراحلها، بمفهوم العولمة، أنه وجه من وجوه الهيمنة الإيديولوجية التي تمثل النسق القيمي للعرب، على حساب النسق القيمي للحضارات الأخرى. بل رأى فيه البعض أبعد من ذلك، فحسبه أنه صورة منقّحة ومتطورة عن المنحى التبشيري المسيحي.

ورغم كل ضروب التحوّط والتموّد، استطاع الفكر الغربي، في ظل استعمار الأرض، ثم في ظل ثورة المعلوماتية، وانتشار الشبكة العنكبوتية اليوم، أن يتغلغل في صلب النسيج الأدبي، وأن يُدع أنماطاً كتابية وعقلية وحمالية، وأن يعدّل أو يحوّر الذائقة الأدبية عند القارئ والكاّتب معاً. وأن يخلق حساسيات جديدة، ومقاربات نقدية، وأدوات للتفسير والتأويل تختلف عما لدى العرب في الماضي. بل أن يبتز نمط العلاقة المثلثة بين المتلقي والمرسل والصح. لكن لم نكتب لهذا المسار التحديثي العلبة المطلقة، ولا يمكن أن نتحقق مثل هذه العلة في يوم من الأيام، لأن من طبائع الأمور، لا سيما في الحياة الفكرية والأدبية، أن تعيش الأنواع الأدبية وأنماط الخطابات الفكرية حنباً إلى جنب. ولأن الإبداع مسار ذاتي

يقوم على فروقات فردية، مثلما يعبر عن تطلعات جماعية، فمن الطبيعي ألا تكون استجابة المبدعين متماثلة. وإن كنا نلمس مع مرور الزمن، كيف أن التيار الحدائوي العربي بدأ يزحزح سائر التيارات الأدبية التقليدية عن مكانتها، أو يُعدّل فيها، أو ينفذ إلى بعض مكوناتها. وقد أفضى تحمّل أدوات النقد الغربي بخلفياته النظرية، وتطبيقاته على المتن الأدبي العربي، كما في عمليات ترجمة الروائع القصصية والشعرية الغربية، إلى نشوء نصوص عربية تنضبط في ضوء المعايير النقدية الحديثة، وتحاكي النماذج الأدبية المقبولة.

توسّع الفضاء المعرفي والأدبي العربي مع هذه الأدوات النقدية، ولم يعد هذا الأفق المعرفي مقتصرًا على النطاق المحلي، بل انخرط في مشكلات العصر المعرفية الكبرى، وتمدد تأثيره باتجاه الفلسفة، والفن التشكيلي، والغناء، والمسرح، والرواية. وفتحت الأشكال الأدبية مسارات مولدة للتطور والتجديد. فتجاوزت الرواية أشكال المسامرات والسير الشعبية والتهذيب والتسليّة ولُعبد الأخلاقي. وحطمت مبدأ الإيهام بالواقعية. وأهم ما عبّرت عنه الرواية العربية الحديثة أنها تقاطعت مع أجناس أخرى لم تكن معروفة في القصة العربي القديم. فأصبحت بلا ضوابط أو هوية أو جنس، كما هي الحال في كتابات إدوارد خراط والياس خوري وغيرهما. وكسرت حلقة السرد، وبعثت الزمن، وعالقت الشعر بالسرد، وفككت عقدها التقليدية. وبينما كانت المرأة في الرواية العربية الكلاسيكية (ألف ليلة وليلة) هي مصدر الإغواء وموضع الرغبة والشهوة، تظهّرت في الرواية الحديثة في الدور المعبر عن صعود الوعي النسائي بالحرية بموازاة تطورها التعليمي. وأصبحت حاضرة في الرواية، وفي كتابتها. وكانت الرواية ثمرة التحديث المادي، وتحول المدينة العربية إلى فضاء من التنوع والمغايرة والاختلاف.

وأفضى نشوء المدينة العربية الحديثة، وما واكبها من تغييرات في التركيب السكاني والتشكيل المعماري وازدياد الوعي المدني، واختراق البنى العنلية والإحتماعية التقليدية، إلى ازدهار فن الرواية الذي لا يفارق، حسب جابر عصفور

(الرواية والاستنارة) السياق التوليدي لتأصيل الوعي المدني المحدث. وهذه العلاقة الحذلية بين الرواية والمدينة، هي التي تتوج الرواية فناً خاصاً بالمدينة، مصناً على تحولات المكان، وعلى صوت الفرد الباحث عن المعنى في تغير علاقات المجتمع المدني، ووضع كل القضايا وضْع المسألة، ووضّل المحمي بالقومي والإنساني. الرواية العربية الحديثة زامت الفتح العقلي العالمي والتطور الاجتماعي، وتفاعلت مع شروط المجتمعات المحلية، بقدر ما تفاعلت مع مرجعيات نقدية خارج الحدود، مثل: بارت وتودروف وجنت وايكو وعريماس وباختين. وما احتكت به من قراءات لبلازك وكامي وكافكا وفوكنر وغوغول وجيمس جويس وماركيز وسواهم. أما قراءة الموروث العربي لا سيما «ألف ليلة وليلة» فهو عنصر ضروري في بناء الرواية العربية، لكنه ليس كافياً في بلورة سردية عربية تقوم على تصور جديد للعالم والمحيط الإنساني، وتعتبر عن نهوض طبقات جديدة، وتطورات اجتماعية مطردة.

وأظهرت الحداثة الشعرية العربية مدى عمق التفاعل بين الثقافة الموروثة والثقافة العالمية، فبانَ ذلك في المزج بين البحور المختلفة (تجربة شعراء أبوللو) والتمحّز من الثقافة الموحدة، ونشوء قصيدة النثر، وخلق حساسية شعرية جديدة أبعدت عن الصداقة الشعر الحماسي والشعر الحكيم والشعر الإحتفالي، لصالح رؤية وجردية فلسفية وحسية عميقة. بيد أن النقاد العرب الذين تحكّمت في عقولهم النزعة القومية والطبقية، قدّموا العامل السياسي الإيديولوجي على ما عداه في تقويم الأثر الإبداعي، ولم يقرّوا بأي مؤثرات عربية، وإنما عزّوا التبدّل الذي طرأ على الشكل أو المضمون، إلى الشروط الطبقة أو الوطنية أو القومية. ولم يروا في الرومانسية العربية، كمثال، إلا ثمرة سخط وقلق وإحساس بالإحباط. ولم تتلّون القصائد بأصباغها وصورها الحزينة في رأيهم، نتيجة شغف ذلك الجيل من الشعراء العرب بالرومانسية الأوروبية، إنما ارتسمت بوصفها «رومانسية لماسي لإحتماعية والفضال القومي العائثر»! وفق عبارة الباحث السوري فؤاد المرعي ولا

أدري لماذا سقى هذا النمط من الكتابة رومانسية؟ ومن أين أتى بهذا المصطلح، لو لم يكن معروفاً ومتداولاً في الكتابات النقدية الغربية؟ علاوة على أنه أسقط من ذهنه عوامل التلقيح في ولادة القصيدة العربية الحديثة، رغم إقرار العديد من الشعراء بأنهم وقعوا تحت تأثير أقرانهم الغربيين، كإليوت وعزرا باوند وسان جون بيرس وشار وغيرهم، وأنهم احتلوا أساليبهم، واقتفوا خطواتهم. بل إننا لنجد قامة فكرية، مثل محمود أمين العالم ينتقد استخدام النقاد العرب أدوات التحليل الأوروبي الحديث، لأنه يحسب أن المنهجية الغربية بأجهزتها المفاهيمية والتحليلية والتفسيرية ناجمة عن تعاليم وتصورات للعمل الأدبي، هي أصداء لما وراء هذه التيارات من مفاهيم استمولوجية وإيديولوجية. كما أن عبد الله إبراهيم في «الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة» ينحو إلى قول مشابه، حين يصف الثقافة العربية المعاصرة بأنها ليست سوى صورة مستعارة من غيرها. وأنها حصيلة عملية انتقاء واستخلاص وإقصاء وتبني ورفض، ورغبة في الوصول إلى نموذج قابل للتعميم، هو في أفضل الأحوال، من إبداع منظومة حضارية مختلفة في ظروفها، وشروطها الخاصة.

كل هذه التعارضات في الرؤى والخلفيات النظرية المتعاكسة التي استعرضنا بعض جوانبها، إن دلت على شيء، إنما تدلّ على عدم القدرة على ضبط المسار التجديدي الذي بات يزعم المسلمات الأدبية والفكرية التي قرّرت في الأذهان والعقول العربية منذ زمن طويل.

أطراف

الفقيه التلفزيوني

وجدان الأمة متلفراً

لم يتسنَ لنا، نحن جيل الخمسينيات، أن نشهد في زماننا حلول التلفزيون في حياتنا هذه المكانة الأثيرة التي يتمتع بها اليوم، وأن يُنَاطَ به هذا الدور المطرد الذي ينمو ويتسع مع الوقت. بل عومل هذا الابتكار الحديث في حينه، وقد صنمته أدمغة الغرب، بالصدِّ والنكران، مثل أي جديد أو وافد من وراء البحار، وأُحيط في بيتنا المحافظة بكثير من الريبة والتوجس. وصفه لنا قبل أن نشاهده، وقبل أن يتصنَّر بيوتنا، بعض المهاجرين الذين شاهدوه في بلاد الإغتراب، أو بعض الذين سمعوا عنه، وصفاً خلا من أي فكرة علمية أو شبه علمية. كان في نظرنا أقرب إلى التهويمات والأعاجيب التي تراود عادة مخيلتنا الشرقية، كلما صادفنا أمراً غريباً أو سمعنا عنه. في حين أنه عُرف في الغرب قبل ذلك بعقود طويلة، بل يُرجع محرك البحث في غوغل نواته الأولى إلى عام 1884. وصل إلينا التلفزيون بالأسود والأبيض بعد مخاض. بيد أن هذا الاختراع حمل إلينا أكثر من سواء من ابتكارات الغرب متعة النظر إلى العالم، وهو يومض بين أيدينا، ويدعن لإرادتنا ورغباتنا. العالم الذي نسمع فيه خفقات مدنه، وضوضاء أسواقه، ونبضات ساحاته، ونمتع المصير بفتنة أجساد سائه الجميلات. لكن حضور التلفزيون في طفولتنا، لم يكن أمراً مباحاً أو ميسوراً، فقد خاف حراس الفضيلة وسدنة هيكلها من غواية صوره المشوثة، ومن سحرها أن يقتحم حجراتنا ومخادعنا ويسلبنا عقولنا، ومن قدرة هذا

الإعواء على هدم المنظومة الأخلاقية التقليدية التي تصون تصرفاتنا وسلوكياتنا، من أي شطط أو انحراف عن مقتضى الشرع وأوامره.

ومثل غيره من الآباء التقليديين، تجنّب والدي التعامل مع ما يعضب الله ورسوله! وكان كلما عزم في لحظات الإستماع إلى الوجدان الأبوي العميق، على تلبية رغبة الأبناء، في شراء هذا الجهاز الملعون، أتيت من عالم الغيب صوت شبح الحي الواعظ، المتوقّد، الرادع، المنذر بشر مستطير إذا تمّ هذا الفعل. فيكفي، الأب المسكين ويتقلب على أعقابهِ صاغراً، ويرطن بما يرطن به الشيخ بأن التلفزيون جرثومة لا أخلاقية، مفسدة للنفس والعقل والدين. قبل أن تقضي سُنّة التطور على مقاومة الشيخ ومريديه، وتقنعه بأن التلفزيون حمّال أوجه، وبأن الآلات والماكينات والأجهزة ليست في حد ذاتها صالحة أو طالحة، إنما أمر الصلاح والفساد مرّة الإنسان الذي يديرها أو يقف وراءها. بل أن التلفزيون المنبذ سرعان ما أغوى الشيخ نفسه بإمكانياته وقدراته وعجائبه، فبات وأقرانه من المُعتمّين والمجلببين نجوم الشاشة الصغيرة، ومنبرهم الجديد الذي يخاطبون من خلاله أتباعهم والمقلّدين لهم. حتى أصبح الفقيه التلفزيوني أو الفصائي النموذج الأصلي prototype الذي يزاحم سواء من الإعلاميين والسياسيين على الظهور.

قضت إذن سُنّة التطور على مقاومة المعارضين، بعد أن أدركوا جسامّة الدور الذي يؤديه التلفزيون، فتربّعت الشاشة الصغيرة، وقد أصبحت ملوّنة، في صدر البيت. وبعد أن كان التلفزيون في الفترة الأولى، من دلائل النعمة والثراء والمباهاة بين الناس، بسبب أسعاره الباهظة، أضحي بعد انتشاره ورخصه قطعة من ديكور البيت وأثاثه، وغدا حاجة نفسية، جعلت عبء وازن في سيرته «قلب مفتوح» بقول: «إن عائلة بلا تلفزيون هي عائلة ناقصة». وهذه النظرة العائلية اكتشفها من قبل ريجيس دوبري، فتحدث في معرض مقارنته بين السينما والتلفزيون، عن أن مشاهدة الأخير، تتحوّل إلى طقس من الطقوس العائلية الحميمة في حين أن السينما تناسب الفرد المعزول، وتحوّل إلى مخاطبته. وبينما عاشق التلفزيون كنس

مرئي، بميَّاز، فإن عاشق السينما وحالة متجول. وإذا كان البث التلفزيوني يتركنا مسترحين على مقاعدنا، أو واقفين أو صامتين، أو تبادل أطراف الحديث بين حين وآخر، مع أشخاص من الأهل أو الأصدقاء، فإن العرض السينمائي يُكرِّهنا على التثبُّت في المقعد، وعلى أن نصمت صمتاً مطبقاً، وأن نركِّز أبصارنا على نقطة واحدة لا يحيد عنها.

صورتان

مثل هذه المقارنة بين الشاشتين الصغيرة والكبيرة هي مدعاة للتأمل، لأننا عشنا، نحن الجيل المخضرم، زمن الانتقال من عصر الصورة السينمائية إلى عصر الصورة التلفزيونية. ويمكن القول إننا لم نتقل نهائياً إلى صف التلفزيون، وما يقدمه لنا من سلوى وفائدة، بل نراوح بين الإثنين، مراوحة لا يشعر بها على ما أعقد، هذا الجيل بأغلبه، ما عدا قلة منه، لأنه حزم أمره على إيجاد بدائله الإعلامية التي جاوزت الخيارين معاً، لصالح اللغة الرقمية في شبكات التواصل الاجتماعي بضرورها المتنوعة، من الفايبروبوك واليوتيوب والتويتر، إلى المدونات الشخصية.

تراجعت السينما في حياتنا على وقع الصخب التلفزيوني. أما في أوقات الإختلاء بالنفس، فكنا نلوذ بالصورة السينمائية، الصورة الهروبية الحلمية، التي تقتلنا من جذورها، في حين نعيدنا الصورة التلفزيونية إلى الواقع وتغلغل في خلايانا، وتفرض إيقاعها الزمني علينا. ولما كانت السينما لا تقدم نفسها على أنها الواقع، فإن التلفزيون على خلاف السينما، كانت صورته ماثلة ومباشرة وبديهية. «الفاش» و«اللايف» يدخلاننا إلى اللحظة الحداثية المكهربة، المتوترة، الملتهية. إلى هذا الزمن المتفرد غير المنتظم، قبل أن يمضي إلى غير رجعة. زاد مع تطور أخبار الفضائيات الكثيفة والمتواترة منسوب القلق لدي. بث أشعر أن الأحداث والكوارث والحروب والدماء التي تفجر أمام ناظري، أينما كانت في العالم، تقام من تبعاني الأخلاقية، ورغم تحكمي بتحريك القنوات عن بُعد، فإنني أحس بأنها تتواطأ علي جميعها، وتدخلني في لعبتها ومتاوراتها وأحاييلها.

ومع ان التلفزيون في معظم الدول العربية خرج من يد الدولة، وتحرر من نفوذها، لكنه وقع في قبضة أصحاب الرساميل، واستعباد الأحزاب السياسية والدينية. صنعت كل طائفة وملة وعرقية قناتها التلفزيونية، وجمهرها الذي يصبط على إيقاع أخبارها وبرامجها وضيوفها، وأسلوبها في تقديم الأحداث والتعليق عليها. وقد أفضى هذا التماهي بين المتلقي وما تبث قناته، إلى قتل كل حس نقدي لديه، فاطمأن إلى أن كل ما يسمعه، ولو كان من الترهات، هو جوهر الحقيقة، وأن كل ما يشاهده ولو كان مفبركاً أو مزوراً، هو عين الواقع. تحولت القنوات إلى أجهزة إيديولوجية لقولبة الأفكار والتلاعب بالعقول، وإلى ادعاء ظهور الحق والصواب على يديها دون سواها. وكنت في كل هذه الأحوال شديد الفلق وما أزال، على مآل هذه البلاد، بسبب ما تنفثه هذه القنوات المشبوهة من سموم عقلية ونفسية.

سيد الشاشة

لكن الشاشات الصغيرة لم تسلك مسلكاً سياسياً أو إيديولوجياً أو مذهبياً فحسب، بل فرضت على المشاهد زمنها ورؤيتها ونبرتها التعليمية والإرشادية. فتحوّل الأطباء والإخصائيون والتربويون والرياضيون والعسكريون والمشايخ والقساوسة إلى أعلام ونجوم، وإلى وعاظ وناصحين، وإلى خبراء في الحرب والسلام، تلهج باسماتهم ألسنة العامة، وتردّد ما يزعمون.

واستنسخت الشاشات اللبنانية المسلسلات المتشابهة في موضوعاتها وسيناريوهات وحواراتها، فلم يختلف المسلسل المصري عن المكسيكي أو عن التركي أو السوري. مسلسلات تنفذ إلى الحد الأدنى من الابتكار والإبداع والفن، ومتفرّبة عن واقع المتلقي الاجتماعي والنفسي، حيث تقوم «التيمة» الرئيسة في معظم المسلسلات المكسيكية، على سبيل المثال، على حيرة المصلحة، بين أن تزوج صديقها الذي أعجبت منه الأطفال، من غير قران شرعي، أو أن تتحلّى عنه. في حين تعيش الفتاة العربية عامة، في جو مكبوت ثقيل الوطأة، وفي مناح عائلي

وأمرى صيق ومحدود. ومسلسل مثل «باب الحارة» السوري الذي لقي رواجاً منقطع النظير بين الطبقات الدنيا، ولم أستطع متابعة حلقاته المملة، يكرّس المطلق الشعبي الأمي ومبناه الديني. ويمثّل في سياقه العام «وجدان الأمة متلعزاً» حسب عبارة وضاح شرارة. وكذلك تختلط على الشاشات دونما تمييز أحياناً، المبلودراما بالموديل والكوميديا. كما يصدّر التلفزيون سير أعلام التراث العربي والإسلامي بطريقة مثالية غير واقعية. فيظهر الفلاسفة والشعراء الكلاسيكيون بصورة جامدة خالية من أي إشكالية فكرية، أو من أي نبض أو روح. وتشكّل بعض التمثيليات التاريخية إسقاطاً على الواقع السياسي الراهن، وتعبيراً عن معارضة مكتومة للحكومات المتسلطة.

وتتحوّل البرامج الحوارية والمناظرات التلفزيونية إلى صخب وتوتر ومشاحنات مبتذلة وحركات كاريكاتورية، لأن الآلية المثبتة في هندسة البرامج الحوارية، ما زالت في جزء منها، قائمة على المسرحية، وعلى الإثارة، وعلى الأحكام المسبقة التي تُفرغ الخطاب السياسي من محتواه، وتجعل الكلام غطاء لإخفاء الفكر الحقيقي، ومراوغة الآخرين وتضليلهم جزءاً من اللعبة السياسية.

وجدت، وأنا مضطّر لمتابعة الحياة الثقافية، أن الترفيه لا الثقافة سيد الشاشة دون منازع، وأن هذا الجانب لا يحظى بين ساعات البث التلفزيوني المتنقل بين البرامج الإخبارية والرياضية، والدرامية، والغناء، والتسويق، والسياحة، والبرامج الدينية، بأي اهتمام. لأن استخدام التلفزيون يتم تحت عنوان ملء الفراغ. والتلفزيون في هذه الحالة ينجح باتجاه الوظيفة الترفيهية، على حساب نقل الواقع وفهمه وتحليله ونقده. كذلك تغيب عن الشاشات العربية الموضوعات الجادة، أو النظرة النقدية إلى الحياة الفنية والأدبية، مثل المسرح والفنون الشعبية والفنون التشكيلية، وكل الإبداعات الرصينة الأخرى. ويؤثر الممدّون لهذه البرامج استخدام اللغة المنطوقة في التعبير عن المضامين الثقافية والجمالية، أكثر من استخدامهم للغة التلفزيونية وتقنياتها التصويرية المعاصرة. وأخطر ما في أمر الثقافة في

التلغزيون، أن العديد من مثقفي السلطان من لبنانيين وعرب يظهرون اليوم على شاشات الدول والأحزاب والطوائف، وهم يتدلون معنى الثقافة ودورها الريادي، ويسهمون في صناعة برواغندا المذاهب والأحزاب الدينية، التي تمجد سياسة المحطات التي تستضيفهم.

الأحلام وعبث الشيطان

الحلم سليل الحكاية والأسطورة

الحلم نزواتي وأهوائي طوال الوقت، وفي الليل يُطلق النوم سراح أفكارتي وأحاسيسي المملوكة. يحزّرنني من أغلالي غير المنظورة، فأنتقلت في جنح الطلام من كل رقابة، واغترفت من خزان اللاوعي الذي يضخّ فيه الحلم كل شهواتي النهارية المستورة، وارتيابي ورهابي وضعفي وقلة حيلتي التي أخفيها عن نفسي وعن الناس. يشقّ لي الحلم الذي يقاسمني نصف عمري، طريقاً منكياً حسب العبارة الفرويدية، حتى أحمل إلى فراديسي وملكوتي، وأمارس غزواتي الخيالية، وإذا سلخني من شطر حياتي الصاحبة التي أعيشها وفق قوانين اليقظة والواقع، ومنطق الترابط، وحساب العقل المشترك بين البشر، فإنه يُدخلني إلى درويي الباطنية، إلى عالمي الفردي، ومنطقي الذاتي، ولغتي الخاصة، فأحقّق في عالمي الليلي ما عجزت عن تحقيقه في عالم يقظتي. أستبدل الوجود والأقنعة، وأدعو الأموات إلى مسامرتي. أقوّض جدران الواقع الذي يقيد حركتي وعقلي، واخترق الحُجب والأبعاد، فأحطّم الأمكنة والأزمنة متقلّلاً بلمح البصر من بلد إلى بلد، طاوياً المسافات، ومسترجعاً أيامي الخوالي. وأسخر من قوانين الجاذبية، فأصعد وأهبط، وأتخفّف من ثقلي وجسدي. وأستعيد اعتباري الذاتي، وأردّ على إحباطاتي وإخفاقاتي التي لا تعدّ، فأقارع أعدائي دون أن يصيبني أذى. واستقبل الضيوف من الزعماء والقادة السياسيين لألومهم وأحذرهم من مغبة أعمالهم، وعواقب تقصيرهم

مع الرعية. وأغري النساء الغائبات اللواتي رأيت صورهن على الشاشة، أو صادقتهن في الشارع، أو تخيلتهن، أو تمنيتهن في قرارة ذاتي ليشاكرني سريري، فاستبعد معهن رجولتي، وحيويتي التي تتداعى وتذوي يوماً بعد يوم. وأتذكر في هذا المجال، ان والدتي كانت أثناء مراهقتي إذا ما اكتشفت، وهي تفتش في سراويلي الداخلية أنني احتملت، تؤنّبني على «شيظتي» فأحس بوخر الصمير، لإعتقادي بأنني اقترفت بعلمي الطائش والمشين هذا معصية تغضب الله وما كنت أدرك حينها العلاقة بين الإحتلام وعمل الشيطان، إلى أن حلّ اليوم الذي بُثّ فيه مُلماً بتأويل أحلامي الذاتية، بعدما قضيت أوقاتاً طويلة، منكباً على فهم آلية الأحلام، وهي تتكلم بلسان الرغبة، وعلى تفكيك شيفرة اللغة الحلمية، ومفاتيحها، وأسلوبها في بناء مفرداتها، وصياغة مجاراتها واستعاراتها وتورياتها. فعرفت أن مصدر هذه العلاقة موجود في كتابات العرب والمسلمين الأقدمين، إذ صنفوا الأحلام، إلى أحلام ذات صلة بمشاغل النفس، وأخرى بعثت الشيطان، وثالثة بإيحاءات الملائكة والأنبياء والأولياء. واختلفت الأحلام في رأيهم باختلاف وصعية المضطجع، فإذا كان نائماً على جنبه الأيمن، صلوات عنه رؤيا رحمانية ملائكية، أما إذا كان نائماً على الجنب الأيسر، فأحلامه شيطانية. وتنقل المستشرق الألماني أنا ماري شميل، في كتابها «أحلام الخليفة» ان الأتراك يقولون عادة لمن احتلم، بأن الشيطان قد زاره في المنام. فالشيطان في الذهن الشعبي، هو رمز المتع الحسية والشهوة العارمة. وفي ضوء ذلك، كان تأويل الأحلام على صلة بالبيئة الحضارية للعالم، وثقافته الموروثة، وبرموزها وجذورها اللغوية وطرق اشتقاقها. وقد تصفّحت «معجم رموز الأحلام» لجورج رومي الصادر بالفرنسية، الذي سرد فيه الأحلام التي رواها له مرضاه أثناء معالجتهم بصفته طبيباً نفسياً. وجرت أن استكشف مدلول كلمة «عربي» في مخيلة هؤلاء المرضى، فوجدت أن صورة العربي لديهم، وهم فرنسيون في غالبيتهم، ترتبط بسلسلة من التداخيلات الرمزية، مثل الحمل والبدوي وكتابان الرمل والصحراء والقبة والنخيل. أي إنها مستوحاة من مرجعية الصورة المطبوعة المعروفة في الغرب عن العرب. بينما ترسّخ مدلول أميركا

في لوعي الحالمين الفرنسيين بصورة المكان الذي تهفو إليه أفئدة المغامرين والطامحين، والبلد الذي يقصده المرء ليحقق فيه صوابه وحلم عمره.

الحلم والدعاء

لكن الحلم لا يحقق دائماً مرامي ورغباتي، ولا يعقد لي ألوية النصر في حروبي على خصومي، بل كثيراً ما تنبت من أعماق مخيلتي رواسب تحرك أوحاعي، وتحاصرني بمشاهد السوادوية الكثيرة، وتذكرني بلحظات مريرة، أحاول عبثاً أن أتناساها أو أدفعها عني طوال النهار إلى الظل، وإلى الرواب المهمة. وكنت في طفولتي عندما تتابني مثل هذه الكوايس أهرع لأهلي لأرويه لهم، فيكون جوابهم بأن سبها اني لم أستجر بالله، قبل ان أوي إلى فراشي، وأن عليّ لأتخلص من هذا الهلع المتكرر، أن أردد دعاء مخصوصاً يجتني الرؤيا الموحشة، فحفظته إلى حين، ثم أهملته بعدما كبرت. لم يعد هذا الدعاء يدفعني اليوم، ليدراً عني الكوايس التي تلازمي في كثير من الأحيان؛ الكوايس التي خلفتها في أعماقي ما عانيت رجلي من أوصاب الحرب الأهلية اللبنانية وفظائعها، التي ما تزال رواسبها راسخة في لوعيي، وتؤرق مضجعي، رغم انصرام السنين المديدة. تطفو صورها المكبوتة على السطح، كلما تأججت مخاوفي من عودة الحرب، حينما أرى لبنان يتخبط في أزماته واضطرابات السياسية والعسكرية ويغيرني علم الأمراض النفسية، أن ما يعتريني من فوبيا ليلية، أو أتخيله من صور كابوسية، إنما يعدّ من أعراض رضات الحروب، وجروحها التي لاتنمل مع الزمن.

دفعتني المتابعة لطرائق تأويل الأحلام بغاية الاستفادة منها في مقارنة أحلامي، إلى ان أتعرف على المكانة المتميزة التي تحتلها كتب التعبير أو التأويل في حياة المسلمين، ولم يخرج هؤلاء، عن حال سائر الشعوب القديمة. إذ حملت لهم الأحلام التنبؤات المنفرة بالكوارث والحروب والأمراض، كما حملت لهم البشرى بالنصر والثروة والإزدهار. وأحيطت الأحلام بمكانة سامية، فكان النبي يبارك في الأحلام بعض الكتاب الصالحين، فيثني على ما كتبوه، أو يحث من تولى أو

تكاسل منهم، على إكمال عمله، أو يوصي بقراءة كتبهم بعد تأليفها، بل إن بعض المؤلفات أملاها النبي في المنام على أصحابها، على ما يزعم ابن عربي، في كتاب «فصوص الحكيم» الذي ادعى أن الرسول هو من كان وراء تأليف كتابه هذا. وكان الحالم يتلقى أحياناً تعليمات ربانية تهذب أخلاقه، أو تصوّب سلوكه، أو تؤنّبه، أو توافق على ما عزم عليه من زواج، أو قيام برحلة، أو شنّ حرب، أو عقد معاهدة أو اتفاق بل إن بعض الحالمين من غير المسلمين كانوا يعتقدون الإسلام، عقب رؤيتهم لحلم الهداية، الذي يكشفون فيه طريق هذا الدين وعظمته.

سبليل الحكايات

كما كان الحلم جزءاً من خبرة الأنبياء المؤسسين للدانات؛ عندما رأى النبي يوسف في منامه أحد عشر كوكباً، والشمس والقمر له ساجدين. ورأى النبي يعقوب سلباً يمتد من الأرض إلى السماء. وفي تاريخ هذه الشعوب يصعب أن نفصل بين مفسري الأحلام والمتنبئين والعرفان والكهنة والمنجمين. وإذا كانت هذه العلوم السرية والسحرية قد فقدت حظوتها مع الزمن، فإن الحلم وحده ما برح مفروساً في أعماق النفس الإنسانية.

لم أنتكر أو أهمل، وأنا أبحث عن طرائق التفسير ناويلات ابن سيرين أو عبد الغني النابلسي أو سواهما، من المفسرين المسلمين، إلا أنني وجدت الأرضية الدينية التي ينطلق منها هؤلاء المفسرون، تصلح لحياة الحالمين المشبعة بالدين، وتمثل بُعداً نفسياً خاصاً بهم. في حين أنني جنحت إلى التفسيرات الناجمة عن كشوفات التحليل النفسي الحديث. وهي تفسيرات أقرب إلى ثقافتنا العصرية. مؤلفات فرويد ومصطلحاته عن الإزاحة والتنكر والتعريف والإبدال والتفوق والقلب التي يقرأ من خلالها مؤسس التحليل النفسي الحلم، بوصفه نصاً من النصوص، تقرّني من اهتماماتي النقدية والثقافية، فأنظر مثله إلى حلمي الذي أحرص على تأويله نفسي، كما أنظر إلى مكونات أي نص روائي بين يدي. الحلم سليل الحكاية، والأسطورة، والإبداع الفني. لكن من المؤسف أن الحلم الذي يلعب

كبرق في سماء النائم، ينطوي سريعاً، فهو مؤقت وغابر وسري وحيس في خيال صاحبه، غير قابل للتداول أو النشر إلا في حدود صيقة. من هنا الفارق الذي لحظه العيلسوف بول ريكور، بين عقم الحلم وإبداعية الفن. بين فردية الأول الذي يطل تعبيراً عن شخصية الفرد الذاتية، وجماعية الثاني الذي يتحول إلى تعبير ثقافي عام.

ولكنني مع ذلك لا أحمل كل أحلامي، على استلهاهم النمطية العرويدة الأدبية، بل أتعامل معها متخففاً، من هذه الصرامة التحليلية، والمنحني المنهجية، مقترماً من الرؤية الذاتية والمزاج الشخصي، محاولاً اكتشاف عناصر الحلم وأبعاده الشعرية وشفافيته ومعانيه الدفينة. ويلازمني، في كل حين، حلمان دائمان يحومان فوق سريري. أحدهما يأخذني بعكس مسار الآخر. الأول يعرج بي إلى فوق، أما الثاني فيتركني أهبط وأسقط. أحس في حلمي الأول، أنني أرتقي وارتفع في الهواء، وأعجب كيف أنني أمتلك قوة الإندفاع الذاتي، وكيف انطلق متحرراً من الجاذبية، ومن كل أعباء العالم. وأشعر في حالة الارتفاع بأنني أتخلص من وزني، فأنتظر من أدان الأرض، تاركاً وراء ظهري تكاليف الحياة، وصعوبة التكيف معها، لألتحق بعالم أثيري نوراني، خفيف متناهي الخفة، في رحلة روحانية تكسر قساوة الوجود وشظف العيش.

في الحلم الثاني، أحلم بأنني أهبط إلى قاع بلا قرار. نقول تفسيرات المحللين إنني بهذا الحلم أنكفئ إلى عالم جنيني. إلى عالم الأم. أحب هذه العودة إلى الأصل، إلى ما قبل ضوء الحياة. الإنزلاق إلى عالم رطب جوفي داخلي، فراعاً من واجبات اليقظة وتبعاتها وفروضها. يخرجني هذا الحلم من أحابيل العالم وشبائكه، إلى عالم لم تنفلق قشرته بعد، ولم تشعله الشهوات المتأججة التي تشكل عصب الحياة على هذه الأرض.

احتلّ فضاء المقهى في الحياة العربية حيزاً ظل مقتصرأً على الرجال إلى حين، لكن أطراف الحياة الحضارية والمدنية حوَّله إلى مكان يجالس فيه الرجل المرأة، وتختلط فيه تزجية أوقات الفراغ بالأعمال الجادة. وشكّل مع طلائع الحداثة جزءاً من الإيقاعات الاجتماعية والثقافية والسياسية اليومية، وبات الفسحة الأثيرة لفيض فريحة الشعراء والأدباء. ولكن قبل أن يتنامى دوره إلى هذا الحد، عانى مخاضاً عسيراً، مرّده ما شاب احتساء القهوة المكتشفة في البلاد الإسلامية، من احتدام الجدال والتشاحن بين من كان يبيع هذا المشروب الجديد، ومن يحرمه. وزاد في تفاقم الالتباس أن كلمة قهوة وكلمة خمرة، في قاموس العرب الكلاسيكي وفي أذهانهم بمعنى واحد. ولعلّ هذا التموض ليس ناجماً عن ازدواج لغوي، لا يفرق بين مفردة أو أخرى، فيجمعهما على سوية واحدة، دون مراعاة تطورهما وتدرّجهما من الدلالة القديمة إلى الدلالة الحديثة، بل يعود الأمر أيضاً إلى جوهر ماديّ، وإلى مذاق حسي، وإلى ظروف تاريخية ظهرت بوادرها مع ظهور نبتة القهوة في المنطقة العربية، حيث أدرك شاربوها الأوائل في جبال اليمن، وربما في الحبشة، أنهم أمام شراب يشبه بمفاعيله حشيشة الكيف. وافترض بعض من تناول الموضوع أن كلمة قهوة مشتقة من لفظ قوة أي القدرة. وقيل إنها صُنعت بدايةً من الكافا، أي من أوراق القات، وكانت تُمضغ، قبل أن تعرف التحميص والطحن

والذوبان في الماء المغلي. ولاحظ عدد من المؤلفين أن بعض شيوخ المتصوفة في جبال اليمن اعتادوا مضغ حبوب البن أو أكلها، في طقس ديني محدّد. وقد ساء احتساء القهوة منذ أوائل القرن الخامس عشر جزءاً من شعائر الدراويش والمتصوفة، لا سيّما عند احتفالهم بالأذكار، حيث كان الشيخ يصبّ القهوة لمريديه أثناء إرشادهم القصائد طبقاً لعادة جارية لديهم. وقد دَوّن هذه المشاهدات عبد القادر الحريري الحنبلي (مواليد 911 هـ) في كتابه: «عمدة الصوفية في حلّ القهوة» (شرها المجتمع الثقافي في أبو ظبي). وشرح فيه معنى القهوة وصفتها وطريقة شربها وإبطال دعوى الإسكار بها، أو القول بحرمتها. وقد دفع هذا الالتباس بين إباحة القهوة أو تحريمها أحد أئمة المساجد في القاهرة، كما يروي «الجبرتي»، إلى أن يوعز بإحراق أكياس البن. كما أحرقت في شوارع مكة على عهد خير بك أحد المحتسبين في عصر المماليك، وانقسم الناس في الأقطار الإسلامية حول القهوة إلى فئتين: إحداهما تقبّلتها، والثانية نبتتها. وقد وصلت أصداء الخلاف إلى مسامع أوروبا، فانهاز فرانسيس بيكون ضدها، وذكر في مقالته «أحياء وأموات» أن القهوة تهيج وتبيل عقول الأتراك» (مقامي الشرق: ص40) واعتزضت أكاديميات الطب الأوروبية عليها، لأنها لا تنتمي إلى فئة الأدوية (الفارماكوبيا). لكن سرعان ما تحوّل النفور إلى إقبال نهم عليها، وأحيطت بطقوس كثيرة في الشرق والغرب أما في القصور العثمانية فكانت تُقدّم للسلطين والأمراء باحتفالية باذخة.

نشوة الصباح

ومع مرور الوقت خُصّص لهذا المشروب أمكنة معينة لإعداد القهوة وشربها. ولاحظ المستشرقون والرحالة الأجانب أن المقاهي كانت تُقام في بلاد الشرق، بالقرب من ضفاف الأنهار أو الشواطئ، أو في المناطق الظليلة، وبين خُمائل الورود والأزهار.

تدّد إذن منذ القرن السابع عشر هذا الخموض الذي ساور أصل هذا الشراب السحري، وما أحدث من إشكاليات وتجاذبات فقهية وروايات متضاربة ومست

الحاجة لوجود فضاءات مميزة، وأمكنة مفضلة، وطقوس خاصة لتكرس هذا المشروب الثمين على رأس المشروبات التي عرفها البشر. وإذا كان لاد من ملاحظة أي جذر خفي بين القهوة والخمرة، فمكانه ليس في الجذر اللغوي، والمشكلة أو الترادف بين الكلمتين، بل في ما يحدث مذاق هذا السائل الأسود من شوة صباحية يشعر بها المرء، وهو يحتسي فنان القهوة الأول، مذاق يشبه دبب الخمرة في الأوصال، ويحوّله إلى إدمان يسري من الرأس إلى الشرايين، وإلى إحساس بأن رائحة القهوة تتغلغل في مسامه وعروقه.

ولعل صورة المقهى الذي يضم بين جنباته عملية تحضير القهوة واحسانها ليست ثابتة، بل هي صورة ضبابية ومتقلقة ومتباينة من ظرف إلى آخر، وبين بيئة وأخرى، ولا يمكن أن تُرى إلا في سياق تحولات محيطها وزمنها. وقد عدّ الرحالة (بيار لوني) الذي زار اسطنبول، المقاهي بأنها مأوى الكسالى والمتطفلين والغاملين والمستسلمين لأحلامهم الشاردة. وذهب نوري حمودي القيسي في كتابه عن مقاهي بغداد، إلى أن هذه المقاهي التي كانت تنتشر في كل مكان تقريباً، كانت تضمّ من يندخون النرجيلة، ويستمتعون بالشاي أو القهوة التركية، وهم يغيثون الدنيا! والتغيير هنا حاصل بالمخيلة، ومعبّر عن لحظات الإستسلام لأحلام البقطة، والهروب من الذات إلى حياة أخرى. وتدهورت صورة المقهى الشعبي، حين تعاملت السينما المصرية مع موضوع المقاهي على أنها ملاذ للعاطلين عن العمل، وفرصة سائحة لرجال المصائب ليوقعوا الشباب في حبال الابتزاز والتزوير والإحتيال والإجرام.

بيد أن صورة المقهى في الرواية العربية الحديثة التي باتت تحتل مساحة واسعة، ليست كلها على هذه الشاكلة المزريّة. وقد صنعت روايات نجيب محفوظ على وجه الخصوص للمقهى شخصية خاصة، ذات أبعاد وتقاصيل دقيقة، جعلت منه فضاء مميزاً، أتاح له أن يوطّف من خلاله العديد من الدلالات والمعاني. فالمقهى في رواية محفوظ «زقاق المدق» هو القلب الذي يبقى وحيداً خافقاً في ليل

الحي المعتم. بل تتخذ هذه الشخصيات المحفوظية على ضوء قهوة (كرشة) أبعاداً نمية لا تفصل عن تفاصيل المكان وتشكيله (المقهى في الرواية العربية - د. مصطفى الضيف) لكن المقهى في «زقاق المدق» بصخبه، وحياء رواده المهتشرين والعشوائيين، يختلف عن مقهى الكرنك في روايته المعنونة بالإسم نفسه. فمقهى المدينة هذا، هادئ وحديث. ويصفه الراوي بأنه مقهى فاخر، والماء فيه عذب، والفنجان والكوب نظيفان.

المقهى المتجدد

أما المقهى في رواية محمد شكري «الخيز الحافي» فهو يماثله بمجونه وصلبته وفصاحيته. فالمقهى (فوكس) يفرغ في الساعة العاشرة والنصف ليلاً، إلا من الزبائن الذين لا يرحونه، وقد اتخذوا منه مأوى ومنزلاً ومحل شغل: بائع اللحم، وموزع أوراق البانصيب، وبائع بطاقات الفمار على سباق الكلاب.

وبعد أن كانت المقاهي مراكز لهو وعزف وغناء ورقص شعبي لاجتذاب الزبائن، أو محطة استماع إلى قصص شعبية أو مواظ دينية، أضحت مفتحة على أشكال أخرى مغايرة، أعقبت التطور المتسارع لمفاعيل الحداثة، فتجدد بناء المقاهي وتعددت وظائفها، وتبدل زبائنها. قبات المقهى، جزءاً من المباني العالية، وحف بدور السينما والفنادق. وتميز المقهى العصري بسمتين: كونه ممرراً عابراً للناس، وكونه يجمع خليطاً من الرواد.

وهذان (المرور والاختلاط) يُخرجان المقهى في أحكام الثبات والديمومة، ويجعلانه «قطعة من الطريق» حسب عبارة واضح شرارة. فالمقهى الذي هو الحد الفاصل بين الداخل والخارج، والذي يقع بين منزلتي الانفصال والانصال، حوّلته وسطية ساحة البرج (قبل الحرب الأهلية) نافذة يُطل منها أبناء المساطق على مناطقهم. كما جعلت منه محطة لا بد منها للدخول إلى المدينة، ومكناً لتلقي أخبار بلداتهم وأحوال أعاليمهم، على ما يخلص إليه شوقي اللويهي في دراسته عن

مقاهي بيروت الشعبية، من منظوره السوسيولوجي، ومن خلال هندسة المكان التي يرصد منها طبيعة المقهى ووظيفته المتبدلة.

ولأن دور المقهى كمكان اجتماع مؤقت أو دائم، لا يمكن أن يفصل عن سياق التحولات التاريخية والسياسية، فإنّ المقهى البيروتى لعب دوراً أساسياً في بلورة مواقف واتجاهات عديدة، في ظلّ مناخ حرية العمل السياسي الذي تمتعت به بيروت لفترة طويلة من الزمن. إذ كانت مقاهي العاصمة (الهورس شو، فيصل، الدولتشي فيتا، الأكسبرس، الجندول...) أمكنة مفضلة للمفكرين والصحافيين والسياسيين العرب الهاربين أو المطرودين من بلاد تلي الحكم فيها حكومات جائرة مستبدّة. وشكّلت هذه الأمكنة نقطة انطلاق لبناء عقلية سياسية مناهضة لهذه الحكومات، وأضفت على فضاء المقهى بعض سمات النادي أو الحزب السياسي، الذي ترعرع فيه نوع من التواطؤ، أو ضرب من الشراكة السياسية. وهذه النظرة دفعت بعض المؤرخين أو المحلّلين السياسيين المرتابين، إلى القول بأن هذه المقاهي كانت تُعتبر بؤرة خصبة لنسب المنفيين والمعارضين العرب المكائد، وحبك المؤامرات. وعلى ما يقول جبرارليمير، فإنّ مقاهي الشرق كانت على الدوام قاعدة ومركزاً لحرية التعبير (في ظلّ غياب الديمقراطية). بل قامت المقاهي منذ عقود طويلة من العصر العثماني التركي مقام الصورة المضادة لبلاط السلطان الباذخ، والنسخة الشعبية الساخرة لثقافة السراي النخبوية.

من غير المستغرب أن كتاباً يمثل ذروة جماليات الحكيم في التراث العربي، مثل «ألف ليلة وليلة» ما زال ماثلاً في ذاكرتنا الجماعية حتى عصرنا الراهن، بعد أن انصهرت أحقاب طويلة على تدوينه وتداول حكاياته بين الناس. فمثل هذا الكتاب النفيس الذي فتن مخيلة البشر وعقولهم، هو جزء من إرث إنساني عالق في الأذهان ومتوارث بين الأجيال. في صغري سمعت أمشاجاً مبشرة من قصص هذا الكتاب، وأحياناً كانت قصصاً مرتجلة وملففة ومنسوبة إلى «ألف ليلة وليلة» لأنها كانت المعين الذي لا ينضب لتوالد الحكايات الشعبية المسلية. وتواترت على ألسنتنا عهذاك، أسماء أبطالها وأسماء بلدانها ومدنها وكائناتها الحقيقية والخرافية. وكانت نسخها المعلقة على واجهات المكتبات الشعبية ورغوفها كتباً رخيصة رثة الورق، سيفة الطباعة، وبدائية الرسوم. لكن «ألف ليلة وليلة» لم تكن في حياتنا كتاباً مثل سائر الكتب نقلب صفحاته، أو نتحرى عن نسبة المجهول والغامض، أو معرفة أصوله وجذوره، أو اسم كاتبه أو كتابه، أو تحديد عصره وزمانه، أو تركيبه وبنائه. إنما كانت «ألف ليلة وليلة» فوق هذا وذاك، أشبه برحلة خيالية اثيرة عبر الأزمنة والامكنة، تنمأى فيها مع شخصياتها المستولية على أفئدتنا وعقولنا، قبل أن

يكشف مع الوقت، معادلتها الأدبي بينته المفتوحة على سرديات متواصلة متواشحة ومتداخلة، وعلى عوالم وأحداث كأنها منسوجة من أحلامنا الأثيرية تلك قصص تحيل على قصص أخرى، في سياق قضاء حكايات لا تتغلق دأثرته. قصص لا ترتوي ولا تتوقف، لأن راويها إذا ما صمت عن الكلام، كان مصيره الموت. فاستمرار حياته مقرون باستمرار حكاياته. قصص غدت وتغذي خيالنا وأمانينا البشرية وأهواءها الحامحة المنغلقة من عقالها، أو ما يسميه فرويد «الهر» فتحلق معها في أجوار الفضاء، ونمخر غُباب البحار، وتوغل في الغابات الموحشة، وتشارك مع الصواري والعمالقة، ونرسو على شواطئ الجزر النائية الحقيقية والوهمية، ونمتلك القدرات الخارقة التي نظوي بها المسافات، والكلمة السحرية التي تفتح لنا أبواب الرزق والكنوز المخفية.

هذه الأنماط التعبيرية التخيلية التي تقف «الف ليلة وليلة» على رأسها، تُقرأ اليوم قراءات معاصرة، ومن منظورات مختلفة إنسانية وألنسية وسيميائية وسيكولوجية. وقد أضاء المحللون النفسانيون الصور اللاواعية المكبوتة التي تطلقها الأساطير والخوارق والحكايات الشعبية المرتبطة بأحلام اليقظة، وبالميول والنزعات الداعية المتصارعة داخل الذات، لاسيما بين الميول التي يوجبها مبدأ الواقع، والميول التي يتطلبها مبدأ اللذة، إذا ما استخدمنا الثنائية الفرويدية المعروفة.

ومثل كل أنماط الكتابة العجائية يستحضر نسيج «الف ليلة وليلة» الحكائي تداعيات واعية ولاواعية تخامر عقل القارئ أو المستمع. تداعيات تشكّل لحظات استيهامية تتيح للمرء أن يخلخل صورة الواقع الربية، وأن يفرّ من عالم القسوة اليومية والمعاناة الوجودية ومرارة الإخفاقات الفردية والجماعية، وأن يتملّص من حبال العالم وشرائه. ومثل هذا النزوع الخيالي والأسطوري أمانة على مازومية الفرد وحياته المجهضة، وعلى هزيمة الجماعة، لاسيما عقب الحروب الحاسرة والكسات العسكرية، كما هو حاصل اليوم في تاريخنا العربي الحديث. (راجع

صادق حلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة، وأطروحة المغربي شعيب حليفي).

لا يمكن مقارنة «الف ليلة وليلة» مقارنة وحيدة الجانب، أو الإحاطة بها إحاطة جامعة مانعة. فهي ثمرة عصور من الثقافات والأفكار والخيالات التي ترسبت فيها على مراحل. هي سلسلة كتب الرحلات والمغامرات في أصقاع الدنيا البعيدة؛ الرحلات والمغامرات الحقيقية، أو الرحلات والمغامرات المختلة التي ولدت ما يسميه المستشرق كراتشكوفسكي «الجغرافية الأسطورية» حيث ينزل الأبطال في بلاد واق الواق، أو جبل قاف، أو أرض يأجوج ومأجوج، وغيرها من المدن الأسطورية التي تسكنها كائنات غريبة، مثل حوريات البحر والمردة والأقزام والعفاريت.

ثمرة المصنوع

بُنيت «الف ليلة وليلة» من طبقات متعددة، ومن عقليات متنوعة متباينة، بيد أن الطبقة الإسلامية هيمنت عليها وعلى أحداثها، فشاعت كرامات الأولياء المسلمين، وذكُرت الآيات القرآنية والسنن النبوية وقصص الأنبياء، ومفاعيل السحر والتنجيم، وأثر الطلاسم والتعاويذ، ورواية الأشعار والحكم الشعبية والأسجاع والأحاجي، والحديث عن الجن وطرائقه. وقد استطاعت «الف ليلة وليلة» في هيكلها الروائي المركب والمعقد أن تنوعب أشكالاً حكاية شعبية وأساطير وخرافات من بلدان غريبة ومختلفة، بعد أن صيغت بالطابع الإسلامي.

وإذا كان ما يميز «الف ليلة وليلة» هو هذا الطابع، فإن الحكايات المماثلة عند شعوب عديدة، لا تخلو هي الأخرى من صبغة دينية خاصة بها. وقد رأى المحلل النفسي برونو بتهليم أن الأخوين غريم اللذين جمعاً حكايات شعبية أوروبية لم يتوانيا عن إظهار الحقائق المسيحية الموجودة داخل البناء اللاشعوري الديني للمجماعات التي أبدعت هذه الحكايات. وعمدت طائفة من علماء اللاهوت

المسيحي إلى تحليل هذه الحكايات على ضوء تعاليم مذاهبهم، لا سيما المذهب الروتسنتاني، فسروا على سبيل المثال شخصية الصياد في قصة «ذات القنعة الحمراء» الذي أنقذ الفتاة أنه هو الله الذي عبر بها إلى الحياة اللابائية. أما «ألف ليلة وليلة» فتوَجَّس منها رجال الدين المسلمون شرأ، ولم يعثروا فيها إلا على وصف لحياة الحرير ومكانتهم، وعلى حياة الماجنين، ومظاهر البلاطات المادخة المترفة، وعلى ضروب من الإثارة والإباحية والشيق الجنسي. وسعوا إلى يتر هذه المقاطع المشبوهة. وقد درجت تسمية هذه الطبعة المبتورة بالطبعة المهذبة. وفي إطلاق هذه الصفة ما يتم عن نظرة أخلاقية تطهريّة، دون مراعاة الجماليات الأدبية والفنية التي ترفل بها هذه الرواية.

يبد أن المستشرق الفرنسي أنطوان جالان (1646-1715) ترجم الحكايات كاملة، لكنه شذّبها من الهذر الوصفي الطويل، والتزويقات اللفظية، والإستطرادات الشعرية. وكانت الطبعة الفرنسية في كثير من الأحيان، في تناول المثقفين العرب الذين رغبوا في قراءتها تامة غير متقوصة.

في مرآة التربية

كانت ترجمة جالان فائحة لترجمات أوروبية أخرى، حرّكت قرائح الروائيين والموسيقيين والمسرحيين والسينمائيين والتشكيليين والشعراء، وقيل: إن فولتير قرأ ترجمة جالان أربع عشرة مرة، واستوحاها في تأليف كتابه «كانديد». كما كانت بالطبع مصدر إلهام للكتاب والروائيين العرب، من توفيق الحكيم، وحلّ حسين، إلى نجيب محفوظ، وألفرد فرج، وسعد الله ونوس، وهاني الراهب، وواسيني الأعرج، وسواهم. وسعى الأديباء الأجانب والعرب، كل على طريقته وأسلوبه، إلى محاكاتها وتقليدها، أو إلى إقامة علاقات تناسية وتفاعلية معها، لما تحويه من إمكانيات، ومن محمول حضاري وفكري، ومن قيم جمالية وإحتمالية وإيديولوجية

وإذا كانت «ألف ليلة وليلة» مستودعاً للموضوعات الخيالية الخلاقة والمشوقة، ولمشاهديات التحويل السحري، والآلية ما فوق طبيعية والعناصر الأسطورية والميتولوجية والجموح الخيالي، فإن القارئ الإنكليزي تعرّف على «ألف ليلة وليلة» مترجمة إلى لغته، وهو يعيش أثناءها في مجتمع صاعبي سيطرت عليه العقلانية والزرعة النفعية والتملكية، لاسيما عند الطبقات الصاعدة، وجدته لا إلى متابعة الحكايات العجائبية والمغامرات والأهوال فحسب، إنما تجلى إعجابه أيضاً، فيما مثلت من طبائع اجتماعية وعادات وأجواء منزلية. ووجد الإنكليزي في شخصية مثل شخصية سندباد نموذجاً للإنسان المثابر النشط الذي لا يحصل على قوته إلا بما يبذله من جهد ومشقة، والذي يُماثل النمط الإنساني المنحيل عند مفكري الاقتصاد، في عهد شهد انتقالاً من عهد الإقطاع إلى العصر الرأسمالي الحديث (محسن الموسوي: ألف ليلة وليلة في الغرب)، أما القارئ الإنكليزي المحافظ فلم ير في هذه الليالي، إلا ما رآه المتدينون المسلمون، أي حياة الدعارة والتهاكك والإغواء الجنسي التي شكّلت في معظم التيارات الاستشراقية الغربية، صورة ثابتة عن حياة المسلم أو الشرقي، وعلامة بارزة على سلوكياته وأخلاقه.

وبما أنّ «ألف ليلة وليلة» متعددة الطبقات وحمّالة أوجه، فقد قاربها علماء النفس من منظورهم، وأولوا حكاياتها تأويلاً سيكولوجياً. لاسيما أن هذه الحكايات حملت ثيمات موازية، وموضوعات منظرية لها، في القصص الشعبية المتداولة في الغرب. فالمروروث الشعبي في أنحاء العالم متماثل في خطوطه العامة، وإن اختلف بين صياغة أوروبية أو إسلامية أو هندية أو صينية. والشكل الحكائي العجائبي منه، يحاطب الحجاب اللاعقلاني في الإنسان حيثما كان، ويتلّس مشكلاته الوجدانية العميقة ومآزيمه وصراعاته الذاتية. وقد اعتنى المحلل النفسي يروم بلهايم بالناحية السيكولوجية التربوية من موضوع الحكايات، وزوّدت آلية التحليل النفسي العرويدي بأدوات السر والكشف عن ماهية التطور النفسي عند الطفل، من خلال دراسة بعض لعينات من الحكايات الشعبية. وقد أدرج حكايات ألف ليلة وليلة في مصمار

عمله، لا سيما قصة الصياد والجني، وقصة السندباد، ليستخلص في ضوء التحليل النفسي الفرويدي المضامين النفسية الخفية لسيرورة التطور عند الطفل، أو حل النزاع الأوديبي الذي هو سلسلة من الاختبارات المؤلمة والمضلة التي يجب على الطفل أن يجتازها، مقاوماً الخوف والأهل، إلى أن يبلغ استقلاله النفسي ونصجه العقلي والأخلاقي، وقدرته على إرساء علاقات إيجابية مع محيطه. وإذا بحمل بتلهايم على العقلانيين الذين يرفضون التعويل على الحكايات الشعبية لمساعدة الأهل على تربية الطفل، فإنه يرى إلى الحكاية الشعبية، إذا ما فهمت على حقيقتها، مصدراً من مصادر التوازن النفسي، ووعي الطفل بسيروته الداخلية.

الفهرس

5	تمهيد
7	أنماط وسلوكيات
9	تعاويز الجسد الإسلامي
21	المداداة القدسية
27	فمك شريمك
35	المزارات وبوابات السماء
43	طقوس العبور في الإسلام
47	تحظيم التماثيل والتطهر الديني
53	الولادة النورانية
67	الإمام علي في الموروث الحكائي
75	أفكار ومراجعات
77	رحلة الحج من منظور الإناسي المسلم
83	السلوكيات الجنسية بين حرية اللغات وقواعد الدين
89	لاهوت منفصل
97	المتكلمون الجدد: الكلام حيال التجربة والحياة والمصر
105	أواب الإحتهاد المفتوحة

- 109 عبد الكريم سرروش: من التكليف الشرعي إلى الحقوق المدنية
- 117 الدين مؤدلاً: علي شريعتي
- 125 ثنائية ميثافيزيقية
- 133 أزمنة الخيارات الصعبة
- 139 هل تحول (مجاهدو خلق) إلى طائفة مغلقة؟
- 145 السياسة الروحية
- 153 نور الصحراء: صلاح ستيتة
- 157 التفاوت المجمع بين الشرق والغرب: برنارد لويس
- 163 المقدس والحرية
- 169 المال المقدس
- 175 المثقف حين يُنازع الشيخ
- 181 المُتخيل الإسلامي واستراتيجية السلطات
- 189 الثقافة حينما تفاضل
- 195 الأقدمة المعرفية والسلطة
- 201 هوية المسلمين المؤسفة: فتحي بن سلامة
- 209 رموز السلطة الملكية الإسلامية
- 215 بيروت في جمل العصابات
- 221 العقل الميتولوجي: كارل غومستاف يونغ في بلادنا
- 227 الهويات المنطوية على نقائضها
- 233 حين تحجب الكتابة الإسلامية الخيار الإنساني
- 239 طه حسين العقلاني التنويري هل كان يُخدع المسلمين؟
- 245 محاكاة ومرجعيات خارج الحدود

251	أطراف
253	الفقيه التلفزيوني
259	الأحلام وعبث الشيطان
265	القهوة ام الخمرة؟
271	النزوع الخيالي الأسطوري في ألف ليلة وليلة



الحداثة ويقظة المقدس

أنماط وسلوكيات وأفكار

في هذا الكتاب مقاربات ومداخل وقراءات، تحاول كشف بعض هذه الظواهرات التي تمثل عودة إلى المنظومة الرمزية والأشكال الأولية الأساسية لتحولات المقدس، عبر الزمن. وتسعى إلى تأويله وتعبيره دلالاته الشعورية والفكرية في ضوء كشوفات الإناسة الدينية ومفاهيمها وتجاربها الميدانية. علاوة على مقالات رديفة تتناول جوانب من التجليات العقلية والفكرية والاجتماعية المنتشرة في الفضاء العربي والإسلامي، وتلامس، بطريقة أو أخرى، أطرافاً من المقدس ودينامياته ومختلف مظهراته، في ظل مفاعيل الحداثة وطفانها.

الكاتب: أحمد محمود زين الدين.

تخرج من الجامعة اللبنانية - كلية الآداب عام 1974.

له العديد من الأبحاث المنشورة في الدوريات والصحف العربية واللبنانية عن الإناسة الدينية والنقد الأدبي.

